

جون سيرل

العقل واللغة والمجتمع

الفلسفة في العالم الواقعي

ترجمة وتقديم
صلاح إسماعيل

1812



كيف يعمل العقل ؟ وكيف تعمل اللغة ؟ وكيف يبدع العقل واقعاً اجتماعياً؟

في هذا الكتاب إجابات عن هذه الأسئلة من خلال التحليل الفلسفي لطبيعة العقل واللغة والمجتمع، وبيان ارتباط هذه الموضوعات في رؤية كلية. وفيه أيضاً دفاع عن العقلانية وعن رؤية ميتافيزيقية معينة وهجوم على التفكيكية والنسبية وما بعد الحداثة. وقال عنه النقاد إنه حدث عظيم يؤكد مكانة سيرل كواحد من الفلاسفة العظماء في عصرنا.

العقل واللغة والمجتمع
الفلسفة في العالم الواقعي

المركز القومي للترجمة
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ بإشراف: جابر عصفور

إشراف: فيصل يونس

- العدد: 1812
- العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي
- جون سيرل
- صلاح إسماعيل
- الطبعة الأولى 2011

هذه ترجمة كتاب:

Mind, Language & Society:
Philosophy in the Real world
By: John R. Searle

Copyright © 1998 by John R. Searle

Arabic Translation © National Center for Translation, 2011

All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة.

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com

Tel: 27354524- 27354526

Fax: 27354554

العقل واللغة والمجتمع

الفلسفة في العالم الواقعي

تأليف: جون سيرل

ترجمة وتقديم: صلاح إسماعيل



2011

سيرل، جون.
المقل واللغة والمجتمع: الفلسفة فى العالم
الواقى/ تأليف: جون سيرل؛ ترجمة وتقديم:
صلاح إسماعيل .. القاهرة: الهيئة المصرية
العامة للكتاب، ٢٠١١.
٢٢٠ ص : ٢٤ سم .. (المشروع القومى للترجمة)
تدمك ٨ ٨٨٦ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨
١ - الفلسفة الحديثة.
أ - إسماعيل، صلاح. (مترجم ومقدم)
رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠١١ / ٩٨٦١
I. S. B. N 978 - 977 - 421 - 886 - 8

ديوى ١٩٠

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

9 تصدير
11 مقدمة بقلم المترجم
41 مقدمة
43 الفصل الأول: ميتافيزيقا أساسية: الواقع والصدق
43 ١ - رؤية التنوير: الواقع ومعقوليته
48 ٢ - تقديم الفلسفة
51 ٣ - المواقف المهملة
54 ٤ - الواقع والصدق: الموقف المهمل
61 ٥ - أربعة اعتراضات على الواقعية
68 ٦ - النزعة الشكية والمعرفة والواقع
72 ٧ - هل هناك أى تسويغ للواقعية الخارجية؟
75 ٨ - ما بعد الإلحاد
79 الفصل الثاني: كيف ننسجم مع الكون: العقل بوصفه ظاهرة بيولوجية
79 ١ - ثلاثة ملامح للوعى
85 ٢ - تعارض المواقف المهملة: مشكلة العقل والجسم
94 ٣ - عدم قابلية رد الوعى

97 ٤ - خطورة مذهب الظاهرة الثانوية
102 ٥ - وظيفة الوعي
103 ٦ - الوعي والقصدية والسببية
105 الفصل الثالث: ماهية العقل: الوعي وبنيته
107 ١ - ثلاثة أخطاء حول الوعي
111 ٢ - الملامح البنيوية للوعي
117 ٣ - مجال الوعي ومشكلة الربط
120 ٤ - الوعي والقيمة
121 الفصل الرابع: كيف يعمل العقل: القصدية
122 ١ - الوعي والقصدية
125 ٢ - تطبيع القصدية: صدام آخر للمواقف المهملة
130 ٣ - القصيدة المتطبعة بوصفها ظاهرة بيولوجية
134 ٤ - بنية الحالات القصدية
140 ٥ - السببية القصدية
143 ٦ - خلفية القصدية
 الفصل الخامس: بنية العالم الاجتماعي: كيف يبدع العقل واقعاً
147 موضوعياً اجتماعياً؟
147 ١ - الواقع الاجتماعي والمؤسسي
151 ٢ - الاعتماد على الملاحظ وقوالب البناء للواقع الاجتماعي
159 ٣ - نموذج بسيط لبناء واقع مؤسسي
161 ٤ - مثال المال
163 ٥ - كيف يستطيع الواقع المؤسسي أن يكون ضخماً هكذا؟

166	٦ - حلول للمشكلة والألغاز
	الفصل السادس: كيف تعمل اللغة: الكلام بوصفه نوعاً من الفعل
171	الإنسانى
172	١ - أفعال الكلام: الأفعال المتضمنة فى القول والأفعال عن طريق القول ...
174	٢ - معانى "المعنى"
179	٣ - المعنى والاتصال
181	٤ - أنماط متنوعة من أفعال الكلام
186	٥ - القواعد التكوينية والجهاز الرمضى
197	هوامش
205	فهرس الموضوعات
213	فهرس الأعلام

تصدير

"هناك مشكلة واحدة أساسية شغلتنى منذ أن بدأت العمل فى الفلسفة عند منتصف القرن العشرين تقريباً، وهى: كيف يمكن أن نملك تقريراً موحداً ومقنعاً من الناحية النظرية عن أنفسنا وعلاقاتنا بالناس الآخرين وبالعالم الطبيعى؟ كيف نستطيع أن نقبل تصورنا القائم على الحس المشترك عن أنفسنا بوصفنا فاعلين أصحاب وعى، وحرية، وعقول، ونبجز فعلاً كلامياً، وتكشف أفعالنا عن عقلانية، فى عالم نعتقد أنه مؤلف كلية من ذرات فيزيائية فى مجال من القوة، وهى ذرات لا حياة فيها، ولا وعى، ولا عقل لها، ولا معنى، وصامتة؟ وبعبارة موجزة، كيف نجعل تصورنا عن أنفسنا متسقاً ومتماسكاً تماماً مع تقرير عن العالم نحصل عليه من العلوم الطبيعية، وبخاصة الفيزياء، والكيمياء والأحياء؟ والأسئلة التى شغلتنى إلى أبعد الحدود - ما الفعل الكلامى؟ ما الوعى؟ ما القصديّة؟ ما المجتمع؟ ما العقلانية؟ - انصبت كلها بطريقة أو بأخرى على هذه المشكلة. وأظن أن هذه المشكلة، أو فئة المشكلات، هى المشكلة المهمة فى الفلسفة".

John R. Searle, *Consciousness and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.1.

مقدمة المترجم

ثلاثية سيرل: العقل واللغة والمجتمع

عندما بدأت عملي في فلسفة اللغة منذ ربع قرن مضى، انتبعت إلى جهود الفيلسوف الأمريكي جون سيرل (١٩٣٢ -) في هذا المجال، ومنذ ذلك الحين وأنا أتابع إنتاجه الخصب، فلم يكفه أن يخرج لنا في السبعينيات فلسفة لغوية تركز على المعنى وأفعال الكلام، بل طفق منذ ذلك الحين يلفت أنظارنا إلى دراسة العقل التي ترد الاعتبار لمفاهيم مثل الوعي والقصدية كانت النزعات المادية قد استبعدتها من الفلسفة وعلم النفس. وفي أواخر القرن العشرين، قدم نظرية أصيلة حول المؤسسات، وأعاد إحياء مناقشة أنطولوجيا الواقع الاجتماعي. وفي مطلع القرن الحالي قدم دراسات عميقة في العقلانية وحرية الإرادة. وأنت ترى إذن أن إسهامات سيرل تأتي في ثلاثة مجالات هي فلسفة اللغة وفلسفة العقل وفلسفة المجتمع كما يفضل أن يسميها. وترتبط أفكار سيرل في هذه المجالات بعلوم أخرى؛ ففي فلسفة اللغة تتصل نظرياته بعلم اللغة بعامة، وعلم الدلالة، وعلم الاستعمال، وأفعال الكلام بخاصة، وفي فلسفة العقل ترتبط أفكاره بالعلم المعرفي والذكاء الاصطناعي وعلم النفس وعلم الأحياء العصبى، وفي فلسفة المجتمع تتصل أفكاره بعلم الاجتماع وعلم السياسة.

وأخص ما تمتاز به فلسفة سيرل، رغم كونه فيلسوفًا تحليليًا، هو أنها تحاول أن تجمع هذه المجالات الفلسفية وتركبها في رؤية كلية شاملة، وهو ما يسعى إلى تقديمه في هذا الكتاب. وقبل أن أحدثك عن هذه الرؤية الكلية، ويحدثك هو عن أن الذى بين يديك كتاب تركيبى يقوم به فيلسوف تحليلي، أرى من الخير أن أقدم لك طرفًا من حياة هذا الفيلسوف وتطوره الفكرى.

١ - سيرة فيلسوف

ولد جون روجرز سيرل John R. Searle فى الحادى والثلاثين من يوليو عام ١٩٣٢ فى دنفر Denver بولاية كولريكو Colorado . ونشأ بين أبوين قاما على تربيته أحسن التربية والعناية به أشد العناية، فكان والده مهندساً كهربائياً، وكانت أمه طبيبة، وعاش معهما فى دنفر حتى بلغ الثانية عشر عاماً .

ولم تكد الحرب العالمية الثانية ترسل نذرها إلى الأرض، حتى أخذ الأمريكيون يتفرقون هنا وهناك فى أنحاء الولايات المتحدة. ولم يكن غربياً أن ترحل أسرة سيرل إلى عدة أماكن، فانتقلت بين نيويورك ونيوجرسى ووسكونسن. وفى نيويورك التحق سيرل بمدرسة خاصة هى المدرسة التجريبية التى كانت تديرها جامعة كولومبيا، وكانت معروفة بمستواها العلمى والتربوى الرفيع. وفى هذه المدرسة عاش سيرل جواً فكرياً ممتازاً ترك أعظم الأثر فى تكوينه العقلى. ففيها عشق المعرفة، وفيها تفتحت أمامه أبواباً رحبة من الثقافة، وفيها وجدت أفكار المعلمين وتوجيهاتهم انطباعها الصافى فى مرآة عقله. غير أن القدر لم يمهل كثيراً لينعم بذلك؛ إذ أصيبت أمه بالعدوى من أحد مرضاها، وماتت فى اليوم الذى ألقيت فيه القنبلة الذرية على هيروشيما، وكان وقتها قد جاوز الثالثة عشر عاماً .

أنفق سيرل ثلاث سنوات فى جامعة وسكونسن، وقبل أن ينهى دراسته بها حصل على منحة رودز الدراسية من جامعة أكسفورد. وهناك أخبروه أنه يتعين عليه أن يبدأ الطريق من أوله، وبدأ الدراسة بها فى خريف عام ١٩٥٢، واختار موضوع التخصص مجموعة تضم "الفلسفة، والسياسة، والاقتصاد". وقبل أن يشد رحاله إلى أكسفورد كان يحس شيئاً من محبة الفلسفة، غير أن حب الأدب كاد أن يشغل كل عقله وقلبه ويملاً ذوقه نشوة وإعجاباً، ذلك أن الفلسفة بدت له صعبة الفهم فى كثير من جوانبها، ومتى كانت الفلسفة فى متناول الناشئة؟ فلم يدرك الهدف الذى كان يطمح إليه ليبنتز وسبينوزا، مثلاً، من كتاباتهما. وعندما استهل الدراسة فى أكسفورد انفتح أمامه عالم جديد من النشوة العقلية ليس لها حدود، كأنما قلب صفحة من حياته وبدأ صفحات أخرى، وتجلت عنايته الحقّة

بالفلسفة. وكيف لا؟ وقد التقى هناك بثلاثة من أبرز فلاسفة أكسفورد وهم جون أوستن J. L. Austin (١٩١١ - ١٩٦٠) و جلبرت رايل Gilbert Ryle (١٩٠٠ - ١٩٧٦) و بيتر سترأوسون P.F. Strawson (١٩١٩ - ٢٠٠٦). وكان من بين الطلاب النابهين في ذلك الوقت، الذين صاروا فلاسفة ذاعت شهرتهم فيما بعد الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور Charles Taylor (١٩٣١ -) والفيلسوف الإنجليزي ديفيد فيجنس David Wiggins (١٩٣٢ -).

وفي السنة الثانية في أكسفورد، ذهب سيرل إلى محاضرات أوستن، وكانت تدور حول أفعال الكلام speech acts. ولكنه لم يفعل لها، وإنما بدت له مضجرة إلى درجة أنه لم يستطع معها صبراً، وسرعان ما توقف عن حضورها. وبدت له مملة حتى أنه لم يخطر بباله وقتئذ أن موضوعها سيكون يوماً مجال اختصاصه المهم، وسيكون مجال إسهامه البارز في فلسفة اللغة. ولعل السبب في أن هذه المحاضرات أثارت في نفسه الملل والضجر، هو عناية أوستن البالغة بالتفاصيل الدقيقة الخاصة بالأفعال الإنجليزية.

ولم يقابل سيرل فتجنشتين أبداً، وكيف يلقاه وقد كان فتجنشتين في كمبردج، وتوفي عام ١٩٥١، ولم يكن سيرل قد وصل إلى إنجلترا حتى عام ١٩٥٢. والرأى الشائع أن فتجنشتين المتأخر وأوستن يقتسمان افتراضات متشابهة ويجمعهما موقف مشترك إزاء وظيفة الفلسفة وكيفية حل مشكلاتها. غير أن سيرل يرى أن التشابهات بينهما هي "تشابهات العائلة" على حد تعبير فتجنشتين. ولكن أسلوب أوستن في الفلسفة يتعارض تعارضاً شديداً مع أسلوب فتجنشتين؛ فتجنشتين غامض ومبهم في غالب الأمر، ويتحدث بأسلوب متشامخ، أما أوستن فواضح ودقيق.

ولكن الفكرة الغريبة التي كان أوستن يحرص على أن يلقيها في روع سيرل ويفرسها في عقله هي أن فلسفة فتجنشتين برمتها يمكن التماسها في فلسفة مور. "والأمر غير المعقول إلى حد بعيد الذي كنت أسمعه من أوستن عن فتجنشتين هو أن فتجنشتين كله في مور".^(١) وهذه الفكرة تجاوى الحق وتجاوب الصواب ونكرها أشد الإنكار؛ لأنه لا يوجد باحث منصف أقرب إلى القصد

والاعتدال ينكر أن فتجنشتين مبدع مجدد، وأنه طبع جانباً كبيراً من فلسفة القرن العشرين بطابعه الخاص. ناهيك عن أن مور نفسه اعترف بنبوغ فتجنشتين وعبقريته حتى عندما كان فتجنشتين طالباً يجلس بين يديه فى كمبردج، شعر مور أن هذا الطالب أبرع منه فى الفلسفة، وأنه أكثر منه عمقاً وأنفذ منه بصيرة فيما ينبغى أن يكون عليه البحث الفلسفى. وربما يكون الميل أو المزاج الفلسفى هو الذى دفع أوستن إلى الإعجاب بمور؛ فأوستن دقيق وحذر مثلما كان مور دقيقاً وحذراً، وأوستن كان يطمح إلى قول الحقيقة بوضوح واعتدال مثلما فعل مور أيضاً. وتعود أصول أوستن الفلسفية إلى بريتشارد، وكوك ولسون، ومور، ورسل. وتأثير رسل فى مور واضح مثل تأثير مور فى رسل. وتأثير مور فى أوستن واضح أيضاً. ولم يتعلم أوستن من فتجنشتين شيئاً يذكر، ولم يتعلم فتجنشتين من أوستن شيئاً أيضاً. ولعل الفيلسوف الذى كان قريباً إلى فتجنشتين هو جلبرت رايلى، فكان أقرب إلى فتجنشتين من قربه إلى أوستن.

ويلخص سيرل الاختلاف بين فتجنشتين و أوستن بقوله: "أكبر الظن أن فتجنشتين اعتقد بالفعل أن الهدف من فحص اللغة العادية هو حل المشكلات الفلسفية التقليدية، واعتقد أنه إذا أدركت كيفية ممارسة اللعبة اللغوية، فلن تميل كثيراً إلى نتيجة شكية. ولكن أوستن أراد أن يمضى إلى الخطوة التالية؛ إذ اعتقد أن اللغة العادية فاتتة بوصفها مجالاً للبحث فى ذاتها. وعندما نمارس نظرية أفعال الكلام لا نحاول حل المشكلات الفلسفية، وإنما نحاول بالأحرى أن نبداً فرعاً جديداً فى الفلسفة". (٢)

أما عن تأثير أوستن فى سيرل فقد كان عظيماً وقوياً وبالغاً جداً. وفى غير موضع من كتاباته يكشف سيرل عن هذا التأثير ولسان حاله يقول إننى مهما بلغت من القول، فلن أسرف فيما أنا مدين به لهذا الفيلسوف من الناحيتين العلمية والشخصية على حد سواء. " لقد أثر أوستن فى تأثيراً أعظم بكثير مما أدركته. قدمنى إلى زوجتى (داجمار فى مكتبته عام ١٩٥٦ وكانت قادمة من استراليا). ومنحنى وظيفتى الأولى فى بركللى، ونفخ من روحه فى كتابى الأول (أفعال الكلام). وعندما كان على قيد الحياة لم أعتبر نفسى أبداً تابعاً له بأى

معنى. واعتقدت أنني أستطيع أن أتفوق عليه في الحجة. واعتقدت أن الشخص الذي أعجبت به أكثر هو بيتر ستراوسون. ولكنني أدرك الآن أن أوستن أثر في حياتي كلها أعظم الأثر". (٢)

وقضى سيرل في أكسفورد سبع سنوات، حصل خلالها على البكالوريوس عام ١٩٥٥، والدكتوراه عام ١٩٥٩، وتناولت أطروحته نظرية الأوصاف وأسماء الأعلام theory of descriptions and proper names وعالجت نظرية أفعال الكلام معالجة ابتدائية مقارنة. وفي عام ١٩٥٩ عاد سيرل إلى جامعة كاليفورنيا، بركلي ليرتقى فيها حتى حصل على الأستاذية سنة ١٩٦٧، ولا يزال يعمل بها حتى كتابة هذه السطور. والمتأمل في سيرته الفكرية يجد أنه حصل على عدد ضخم من درجات الدكتوراه الفخرية، والجوائز العلمية، وزمالة أشهر وأعرق أكاديميات العلوم والفنون والآداب في أمريكا وخارجها، وعمل أستاذاً زائراً في معظم جامعات العالم، وترجمت أعماله إلى ما يزيد على عشرين لغة.

وسيرل معلم من طراز رفيع، وليس أدل على ذلك من أن جامعته قد منحته جائزة التدريس المتميز في عام ١٩٩٩. واختارته مجلات علمية رفيعة المستوى ليكون ضمن الهيئة الاستشارية لها مثل مجلة "علم اللغة والفلسفة" و "الفلسفة والذكاء الاصطناعي" و "مجلة دراسات الوعي" و "مجلة البحث اللغوي النفسى" وغيرها. وألقى ما يزيد على ثلاثمائة محاضرة أمام صفوة العقول في جامعات أمريكا، وكندا، وإنجلترا، وألمانيا، وفرنسا، وبلجيكا، وهولندا، والنرويج، والسويد، والدانمارك، وفنلندا، والمجر، وسويسرا، وإيطاليا، وإسبانيا، والبرتغال، والهند، والمكسيك، والبرازيل، والأرجنتين، وشيلي، واليابان، وكوريا، والصين، وأستراليا، وروسيا. وعقد لمناقشة فلسفته ما يقرب من عشر ندوات دولية.

والذين يطالعون مؤلفات سيرل يتفقون على أنها مكتوبة بلغة صافية العبارة، مستقيمة البناء، واضحة الدلالة، وهي فوق كل هذا تجمع بين الرقة والرصانة وبين العذوبة والجزالة، وبين طرافة الأفكار وجدة النظريات. ولاعجب بعد ذلك أن يسلكه النقاد في القلة الأفاضل من فلاسفة عصرنا. وسوف أورد فيما يلي قائمة بكتب سيرل فقط، أما مقالاته وردوده على نقاده وما أكثرها، فيمكن

الاطلاع عليها في قائمة مؤلفاته المرتبة زمنياً في نهاية كتابي "فلسفة العقل: دراسة في فلسفة جون سيرل":

- ١ - أفعال الكلام: مقال في فلسفة اللغة، عام ١٩٦٩.
 - ٢ - حرب الحرم الجامعي، عام ١٩٧١.
 - ٣ - التعبير والمعنى: دراسات في نظرية أفعال الكلام، عام ١٩٧٩.
 - ٤ - القصيدة: مقال في فلسفة العقل، عام ١٩٨٣.
 - ٥ - العقول والأمخاخ والعلم، عام ١٩٨٤.
 - ٦ - أسس المنطق المتضمن في الكلام (بالاشتراك مع دانيال فندرفكن)، عام ١٩٨٥.
 - ٧ - إعادة اكتشاف العقل، عام ١٩٩٢.
 - ٨ - بنية الواقع الاجتماعي، عام ١٩٩٥.
 - ٩ - لغز الوعي، عام ١٩٩٧.
 - ١٠ - العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي، عام ١٩٩٨.
 - ١١ - العقلانية في الفعل، عام ٢٠٠١.
 - ١٢ - الوعي واللغة، عام ٢٠٠٢.
 - ١٣ - العقل: مقدمة موجزة، عام ٢٠٠٤.
 - ١٤ - الحرية وعلم الأحياء العصبي: تأملات في حرية الإرادة، واللغة، والقوة السياسية، عام ٢٠٠٧.
 - ١٥ - فلسفة في قرن جديد: مقالات مختارة، عام ٢٠٠٨.
 - ١٦ - صنع العالم الاجتماعي: بنية الحضارة الإنسانية، عام ٢٠١٠.
- ٢ - سيرل في سياق الفلسفة التحليلية

أرأيت كيف تشكلت عقلية سيرل في السنوات السبع التي قضاها في أكسفورد، وكيف ألهم أوستن فيلسوفنا سيرل أصول أفكار كتابه الأول "أفعال

الكلام" في أكسفورد أيضاً، وكيف اكتسب سيرل من فلاسفة أكسفورد السمات الأساسية التي تميز تفكيره وبقوتسهما مع غيره من الفلاسفة التحليليين المعاصرين.

وأخص ما نلاحظه في الفلسفة التحليلية أنها تمتاز بجملة من الخصائص تميزها من المدارس الأخرى في الفلسفة المعاصرة. أولاً، فكرة مركزية اللغة بالنسبة للفلسفة؛ إذ يعتقد الفلاسفة التحليليون أن قضايا الفلسفة يمكن فهمها فهماً جيداً عن طريق العناية باللغة. وهذا الاتجاه نحو الاهتمام باللغة أصبح يسمّى في العرف الفلسفي "التحول اللغوي" *linguistic turn* وهو أصدق ما توصف به الفلسفة التحليلية وتعرف في كلمتين. ثانياً، الاعتماد على المنهج التحليلي سواء اتخذ هذا المنهج صورة التحليل المنطقي أو التحليل اللغوي. ثالثاً، احترام نتائج العلم والحقائق التي يسلم بها الحس المشترك، وأخذها بعين الاعتبار عند معالجة المشكلات الفلسفية.

وتعود أصول الفلسفة التحليلية إلى كتابات جوتلوب فريجه *Gottlob Frege* (1848 - 1925) وبرتيراند رسل *Bertrand Russell* (1872 - 1970) وجورج مور *G. E. Moor* (1873 - 1958) و لودفيج فتجنشتين *Ludwig Wittgenstein* (1898 - 1951). ويظهر الفلاسفة التحليليون جميعاً احتراماً وإجلالاً خاصاً لفريجه الذي ينظرون إليه على أنه الأب المؤسس للفلسفة التحليلية. يقول أنتوني كيني في كتابه "فريجه": "إذا كانت الفلسفة التحليلية قد ولدت عندما حدث التحول اللغوي، فإن ولادتها لا بد من أن تؤرخ بنشر كتاب فريجه "أسس الحساب" عام 1884 عندما قرر أن الطريق إلى بحث طبيعة العدد هو تحليل الجمل التي تظهر فيها الأعداد".^(٤)

ويعد أن قرر سيرل أن أبسط طريق لوصف الفلسفة التحليلية هو القول إنها تعنى في المقام الأول بتحليل المعنى، نراه يرد أصول هذه الفلسفة إلى أبعد من فريجه. يستطيع المرء أن ينظر أيضاً إلى الفلسفة التحليلية بوصفها السليل الطبيعي للتجريبيين الإنجليز المشهورين لوك وباركلي وهيوم، وللفلسفة الترנסندنتالية *transcendental* عند كانط... ويمكن أن نلخص أفضل تلخيص

أصول الفلسفة التحليلية الحديثة بالقول إنها ظهرت إلى حيز الوجود عندما ارتبط التقليد التجريبي في الإبستمولوجيا، بالإضافة إلى المشروع الأساسى foundationalist عند كانط، بمناهج التحليل المنطقي والنظريات الفلسفية التي ابتكرها جوتلوب فريجه في أواخر القرن التاسع عشر.^(٥)

رغم أن سيرل قد اشترك مع غيره من الفلاسفة التحليليين من أبناء جيله، فإنه قد ميز نفسه من هؤلاء الفلاسفة في العقود اللاحقة بمجموعة من الطرق المهمة:^(٦)

١ - على حين ظل ينظر إلى اللغة باعتبارها أساسية للاهتمامات الفلسفية، أصبح ينظر إلى اللغة ذاتها في مقابل خلفية من القدرات البيولوجية العصبية والنفسية للكائنات البشرية، التي تدعم أساس قدراتنا بوصفنا كائنات تستعمل اللغة.

٢ - اعتنق موقفاً سلبياً فيما يتعلق بدور الإبستمولوجيا في الفلسفة المعاصرة.

٣ - اقتحم بشجاعة منطقة لم يستكشفها فلاسفة التحليل وهي محاولة بناء ما يمكن الإشارة إليه على أنه نظرية فلسفية كلية.

٤ - نظر بعين الاعتبار إلى الحس المشترك ونتائج العلم الحديث بوصفها رخصة للحديث بحرية ضد أنواع متباينة من اللغو الفكري داخل الفلسفة وخارجها على حد سواء.

والشئ الذي ليس فيه شك هو أن العناية بالاستعمال اللغوي - وبخاصة الكلمات الفلسفية المحورية - تؤدي دوراً أساسياً في مناقشة مشكلات الفلسفة. ولكن سيرل لم يجعل العناية باستعمال الكلمات هو الطريق الأوحى الذي يتعين على الفيلسوف أن يسلكه لمعالجة القضايا الفلسفية. صحيح أنه يمارس الفلسفة بوصفها تحليلاً مفهوماً conceptual analysis، وأنه تأثر بمنهج التحليل اللغوي في أكسفورد، لكن دراسته للغة في رائعته الأولى "أفعال الكلام" كانت بمثابة خطوة أولى في رحلة طويلة لا تزيد اللغة عن أن تكون معلماً واحداً من معالمها، ومعالمها الأخرى هي الوعي، والقصديّة، ونقد الذكاء الاصطناعي، والواقع الاجتماعي والمؤسسة الاجتماعية، والعقلانية، وحرية الإرادة.

وليس أدل على صحة ما نقول من أن سيرل استهل كتابه "أفعال الكلام" بالتأكيد على أنه يمارس فلسفة اللغة philosophy of language وليس الفلسفة اللغوية linguistic philosophy. والفلسفة اللغوية "منهج" فلسفى يصطنعه الفيلسوف بغية حل المشكلات الفلسفية التقليدية عن طريق العناية بالطريقة التي تستخدم بها كلمات فلسفية مهمة. أما فلسفة اللغة فهي "موضوع" من موضوعات الفلسفة، وهي محاولة لتقديم أوصاف تنويرية فلسفياً لبعض الملامح العامة في اللغة مثل الإشارة والصدق والمعنى والضرورة". (٧)

على أن هناك سمة أخرى تتسم بها فلسفة سيرل دون كثير من التحليليين الأخرى وهي تراجع دور الإبستمولوجيا في البحث الفلسفى. ليست المشكلة عند سيرل هي: كيف تكون المعرفة ممكنة؟ وما الذى يمكن أن نعرفه؟ وإنما المشكلة كيف نحلل العقل؟ وكيف نفهم الوعى والقصدية؟ كان ديكرت ينظر إلى نظرية المعرفة على أنها أساس الفلسفة، وتابعه كثير من الفلاسفة فى القول إن الوجود الحقيقى للمعرفة يمثل مشكلة تتطلب حلاً. وجاء الحل الديكرتى من خلال رحلة البحث عن اليقين وتأسيس المعارف والعلوم على أساس قوى متين. ومع سيرل لم تعد الصدارة للإبستمولوجيا، وإنما لفلسفة العقل التي ينظر إليها باعتبارها فلسفة أولى first philosophy، بمعنى أن الموضوعات المرتبطة باللغة، والمعرفة، والأخلاق، والاجتماع، والعقلانية، وحرية الإرادة ونحو ذلك، تفهم كأحسن ما يكون الفهم عن طريق فهم الظواهر العقلية. ولم يكن غريباً إذن أن يرى سيرل أن إمكانية المعرفة وتسويتها لا تمثل مشكلة كبيرة وملحة هذه الأيام، وسر ذلك أننا نملك فى الوقت الحالى مخزوناً ضخماً وفيراً من الحقائق حول جميع جوانب الواقع، وأن هذا المخزون المعرفى يزداد يوماً بعد يوم أو قل ساعة إثر ساعة. وهكذا لو نظرنا إلى الحقائق التي جاء بها العلم والحقائق التي يتمسك بها الحس المشترك، ثم تساءلنا بعد ذلك: هل المعرفة ممكنة؟ كنا فى رأى سيرل نسأل سؤالاً غير مشروع أو فات أو انه. ومع ذلك لا يزال بعض الفلاسفة يدافعون عن النزعة الشككية فى الإبستمولوجيا هذه الأيام!

إن هذا المخزون المعرفى الضخم هو الذى أتاح لسيرل أن يبني نظرية موحدة فى العقل واللغة والمجتمع، مستعيناً فى ذلك بأنواع مختلفة من المعرفة التى تقدمها فروع من العلم ينفصل بعضها عن بعض أحياناً، ويترايط بعضها مع بعض أحياناً أخرى. وهنا تظهر سمة أخرى امتاز بها سيرل من الفلاسفة التحليليين المعاصرين وهى رسم "صورة فلسفية كبيرة" أو "نظرية عامة". إن الفلسفة التحليلية تشجع أنصارها على التركيز على موضوع فلسفى واحد، يتعمقه الفيلسوف على مهل، ويسبر أغواره فى أناة، ويستقصى دقائقه عن قرب. ولكن سيرل تجاوز التقليد التحليلى فى هذا الجانب عندما كتب فى مجموعة متنوعة من الموضوعات، فكتب فى فلسفة اللغة أولاً، وفى فلسفة العقل ثانياً، وفى الفلسفة الاجتماعية ثالثاً، وفى العقلانية وحرية الإرادة رابعاً. وفى موضوعات أخرى من قبيل الأنطولوجيا، والعلم، والسببية، والأخلاق. وركب هذه الموضوعات معاً ليؤلف منها موقفاً فلسفياً عاماً ينطوى على "صورة كبيرة"، ولم يمنعه ولعه بوصفه فيلسوفاً تحليلياً بالتفاصيل الدقيقة من تركيب هذه التفاصيل فى نظرية عامة موحدة. وهذا ما فعله بوضوح فى كتابه "العقل، واللغة، والمجتمع: الفلسفة فى العالم الواقعى" عام ١٩٩٨.

لقد سعى فى هذا الكتاب إلى تفسير الظواهر الأساسية التى تلتفت نظر الإنسان. وكانت الظاهرة الأولى المدهشة هى وجود الوعى فى عالم مؤلف كلية من ذرات فيزيائية. والظاهرة الثانية هى قدرة العقل على توجيه ذاته نحو الأشياء وتمثيلها، وهى ظاهرة القصديّة. والظاهرة الثالثة هى قدرة العقول على أن تبديع واقعاً اجتماعياً موضوعياً. والظاهرة الرابعة هى وجود التواصل اللغوى الإنسانى. ويدافع سيرل عن وجهة نظره الأنطولوجية التى يسميها "الواقعية الخارجية" external realism وهى "واقعية لأنها تقرر وجود العالم الواقعى، وخارجية لكى تكون متميزة من أنواع أخرى من الواقعية، مثل الواقعية المتعلقة بالموضوعات الرياضية (الواقعية الرياضية) mathematical realism أو الواقعية المتعلقة بالحقائق الأخلاقية (الواقعية الأخلاقية) ethical realism^(٨). وتعنى الواقعية الخارجية بطريقة أخرى أن "العالم (أو بشكل بديل الواقع أو الكون) يوجد وجوداً

مستقلاً عن تمثيلاتنا representations له".^(٩) فما المقصود بالتمثيلات في هذا السياق؟ الجواب هو: "تملك الكائنات البشرية مجموعة متنوعة من الطرق المترابطة لتقريب ملامح العالم وتمثيلها لذواتها. وتتضمن هذه الطرق الإدراك الحسى، والتفكير، واللغة، والاعتقادات، والرغبات، بالإضافة إلى الصور، والخرائط، والرسوم البيانية، ونحو ذلك. وسوف أسمى هذه الطرق بشكل عام "التمثيلات". وملح التمثيلات المحددة هكذا هو أنها جميعاً ذات قصدية، قصدية باطنية intrinsic intentionality كما هو الحال في الاعتقادات والإدراكات الحسية، وقصدية مشتقة derived intentionality كما هو الحال في الخرائط والجمل".^(١٠)

ويضيف سيرل إلى هذه الواقعية الخارجية، نظرية التناظر في الصدق -correspondence theory of truth. وهذه النظرية تعد واحدة من أشهر نظريات الصدق وأكثرها قبولاً وأكثرها إثارة للجدل والخلاف أيضاً. وتعتمد على فكرة عامة تقول إن الصدق يتوقف على علاقة مع الواقع، أى إن الصدق خاصية علاقية relational property. صحيح أن الصدق خاصية للاعتقادات أو الجمل أو كائنة ما تكون حوامل الصدق، ولكن الاعتقادات لا بد من أن تكون صادقة بمقتضى شيء خارجى ترتبط به بعلاقة ما. ومهمة نظرية الصدق بصفة عامة هى توضيح هذه العلاقة. والتفسير الذى تقدمه نظرية التناظر لهذه العلاقة هو أن الصدق تناظر مع الواقع. وإذا شئت عبارة موجزة تجمع لك لباب نظرية التناظر، فإليك هذه العبارة: يكون الاعتقاد (أو الجملة) صادقاً إذا كان يناظر واقعة معينة، ويكون كاذباً إذا كان لا يناظر أية واقعة. ولست أريد أن أخوض بك الآن فى اختلاف أنصار هذه النظرية ونقادها فيما عساه أن تكون علاقة "التناظر" هذه، وما عساه أن تكون "الوقائع"^(١١)، وحسبى أن أقول إنها حظيت بتأييد عدد كبير من الفلاسفة بدءاً من أرسطو قديماً حتى مور و فرتجنشتين و سيرل فى عصرنا.

ولا تركز الواقعية الخارجية عند سيرل على احترام الحقائق المتعلقة بكيفية وجود العالم فحسب، وإنما تركز أيضاً على النظر إلى هذه الواقعية ونظرية

التناظر على أنها " افتراضات مسبقة أساسية لأي فلسفة معقولة، فضلاً عن أى علم معقول". (١٢) وهذا يعنى أن سيرل لا يعتبر الواقعية الخارجية مجرد وجهة نظر أو رأى مثلما يرى المرء أن أمل دنقل هو شاعر الرفض والتمرد، وإنما يعتبرها شرطاً أساسياً للعقلانية. فهذه الواقعية هي التي تفسح المجال أمام إمكانية وضع نظريات في العلم والفلسفة. وسر ذلك أن هذه النظريات تكتسب معقوليتها من كونها تمثيلات للطريقة التي توجد بها الأشياء وجوداً مستقلاً عن العقل. والشك في الوجود الواقعي المستقل للعالم، وأن هذا العالم ينطوى على أدلة مستقلة عن ذواتنا العارفة تكفي لتأييد نظرياتنا أو تفنيدها، يعنى أن مشروع بناء النظريات العلمية والفلسفية لا طائل تحته ولا غناء فيه.

وبالإضافة إلى ما أسلفناه من طرق امتاز بها سيرل من غيره من التحليليين، هناك سببان آخران وراء تجاوز سيرل للفلسفة التحليلية. أولهما أن ما يقوله عن اللغة لا يهم الفلاسفة فحسب، بل يهم علماء اللغة أيضاً. وما يقوله عن العقل لا يهم الفلاسفة فحسب، بل يهم علماء النفس أيضاً، وما يقوله عن العالم الاجتماعي لا يهم الفلاسفة فحسب، بل يهم علماء الاجتماع أيضاً. وما يقوله عن السبب والتفسير العلمي لا يهم الفلاسفة فحسب، بل يهم العلماء أيضاً. (١٣) وما يقوله عن الفكر والوعي والذكاء الاصطناعي لا يهم فلاسفة العقل فحسب، وإنما يهم علماء الأعصاب والذكاء الاصطناعي والكمبيوتر والعلم الإدراكي أيضاً. وأنت ترى إذن أن كتابات سيرل لا تشغل الفلاسفة وحدهم، بل تشغل طائفة كبيرة من العلماء وغيرهم من أصحاب العقول الممتازة الذين يطمحون إلى تمثل الفكر الرفيع وتذوق الثقافة العليا.

والسبب الثاني لتجاوز سيرل للتقليد التحليلي يتعلق بطريقته في الكتابة والتأليف وعرض أفكاره. إن ما يقوله يأتي بوضوح وصراحة. ورغم أنه لم يجتنب اللغة الاصطلاحية الخاصة، فإنه عندما يستعملها نراه يستعملها بقصد واعتدال. وموقفه هو أنه إذا لم يستطع المرء التعبير عن نفسه تعبيراً واضحاً صريحاً، فإن هذا علامة على أنه لا يعرف ما يتكلم عنه. (١٤) ولا ينبغي أن نفهم من هذا أن تحرى الوضوح والدقة هو الذي جعل سيرل يتجاوز غيره من التحليليين؛ لأن

التحليليين جميعاً يتوقون إلى توضيح الأفكار ويعتبرونه هدفاً للفلسفة، والأقرب إلى الصواب القول إن الاقتصاد في استعمال المصطلح الفلسفى هو من أخص ما تمتاز به فلسفة سيرل.

٣ - منهج سيرل

إذا كان سيرل قد حاول أن يتجاوز الإطار التقليدى للفلسفة التحليلية، ويميز نفسه بين أقرانه من التحليليين بجملة من الخصائص، فهل اصطنع لنفسه منهجاً متميزاً أيضاً؟ الجواب لا؛ لأنه استخدم منهج التحليل المنطقى المتبع فى الفلسفة التحليلية، وإن شئت عبارة أكثر دقة قل إنه استخدم النمط غير الصورى من التحليل المنطقى.

وها هو يصرح قائلاً: "عندما عالجت نظرية أفعال الكلام، حاولت تحليل الشروط الضرورية والكافية necessary and sufficient conditions لأداء أفعال الكلام ونطق الجملة. وهذا نوع من المنهج الكلاسيكى فى الفلسفة التحليلية؛ أى الحصول على الشروط الضرورية والكافية. ولقد طبقت هذا المنهج على دراسة القصيدة، وفى هذه الدراسة لم يكن السؤال عن الشروط الضرورية والكافية لأداء الفعل، وإنما كان السؤال عن الشروط الضرورية والكافية لكى تستوفى الحالة القصدية. وهذه هى شروط الاستيفاء conditions of satisfaction. ولقد زودنى هذا التحليل بتحليل للمعنى؛ لأننى حصلت على هذا التحليل فى حدود فرض شروط الاستيفاء على شروط الاستيفاء. والمنهج هو نوع من التحليل المنطقى". (١٥)

ويطبق سيرل هذا المنهج على الموضوعات الأخرى التى تناولها مثل الفلسفة الاجتماعية. فنراه ينظر إلى واقع المؤسسات الاجتماعية ويتساءل: ما الواقعة المتعلقة بهذه القطعة من الورق التى تجعلها من فئة الجنيه؟ وما الواقعة المتعلقة بهذه المجموعة من المباني، والتى تجعلها جامعة القاهرة؟ وقل شيئاً كهذا عن الملكية والزواج ونحو ذلك من صور الواقع الاجتماعى.

وتعتمد فلسفة سيرل اعتماداً قوياً على الحجة بالمعنى الفلسفى الدقيق، الذى يعنى تقديم الأسباب للوصول إلى النتيجة. وحجة الحجرة الصينية chinese room argument على سبيل المثال، هى سبب لرفض وجهة نظر معينة فى العقل ألا وهى القول إن العقل برنامج كمبيوتر . mind is a computer program . وبصورة مماثلة ينظم سيرل مجموعة من الأسباب تبين لماذا نرفض صورة المذهب النسبى relativism المعروف بنزعة وجهة النظر perspectivism . ويتم تقديم الحجج بوضوح على أنها حجج، وهذا يجعل الاعتراض على كل ما يوجه إليه واضحاً تمام الوضوح. ويفضل سيرل هذا الأسلوب الحجاجى أو أسلوب المحاجة argumentative style على أسلوب الكتابة الفلسفية التى يقص فيها الفيلسوف قصة طويلة من منظور نظريته، والتى يتأثر القارئ بمعقوليتها. (١٦)

ويستعمل سيرل أيضاً منهج برهان الخلف أو الرد إلى المحال reductio ad absurdum (reduction to absurdity). وهو برهان غير مباشر indirect proof على إبطال قضية عن طريق بيان فساد النتيجة اللازمة عنها. وهذا البرهان حجة قديمة شائعة الاستعمال فى تاريخ الفلسفة. ويسعى الفيلسوف من خلالها إلى تفنيد وجهة نظر معينة تفنيدياً لا يسلك الطريق المباشر إلى إثبات بطلانها، وإنما يسلك الطريق غير المباشر من خلال إثبات أنها تتضمن شيئاً باطلاً أو محالاً. فنعرض وجهة النظر التى نريد فحصها من خلال فئة من الافتراضات أو القضايا، ثم نستخرج النتائج المترتبة عليها والتى يتبين أنها نتائج يتناقض بعضها مع بعض. وفى هذه الحالة يتعذر الدفاع عن هذه الافتراضات ككل، ولا نجد بداً من رفض وجهة النظر لاحتوائها على تناقض ذاتى.

ويستعمل سيرل برهان الخلف ضد المذاهب والآراء الفلسفية التى تنتج نتائج نعرف أنها خاطئة. يستعمله ضد فلاسفة العقل الذين ينكرون وجود الوعى، أو الاعتقادات، أو المفاهيم الأساسية الأخرى فى عالم العقل، ويوجهه ضد السلوكية اللغوية linguistic behaviourism كما يجسدها مذهب اللاتحديد فى الترجمة indeterminacy of translation عند كواين. وينصحنا سيرل بأننا إذا حصلنا على شىء يظهر لنا بوضوح أنه كاذب، فعلياً أن نعرف أننا قد ارتكبنا

خطأ على الأرجح. ويقول في ذلك: "لقد اكتسبت شيئاً في أكسفورد، مع أنه قد يكون شيئاً أمتع به بالفعل، ألا وهو الإحساس بأنه من الأفضل لك ألا تقول شيئاً خاطئاً بصورة واضحة. وإذا أخبرك شخص ما بأننا لا نستطيع بالفعل أن نتواصل بعضنا مع بعض، أو أنك لا يمكن أن تعنى "أرنب" عندما تقول "أرنب" - أقول إذا أخبرك شخص بشيء، كهذا، فأنا أعرف أنه خاطئ. وأعرف أنك إذا توصلت إلى نتيجة سخيفة ومثيرة للضحك، فقد ارتكبت خطأ ومن الأفضل لك أن تعدل عن ذلك وتكتشف الخطأ. لا تقل شيئاً سخيلاً. هذا النوع من المادة تجده عند دريدا Derrida ومن هم على شاكلته. أما أنا فلم يفرني شيء من هذا بأية طريقة كانت". (١٧)

عرض كواين "دعوى اللاتحديد في الترجمة" في غير موضع من كتاباته مثل مقال "المعنى والترجمة" عام ١٩٥٩ وكتاب "الكلمة والشئ" عام ١٩٦٠، وكتاب "النسبية الأنطولوجية ومقالات أخرى" عام ١٩٦٩، ومقال "في أسباب اللاتحديد في الترجمة" عام ١٩٧٠، ومقال "اللاتحديد في الترجمة مرة أخرى" عام ١٩٨٧، وكتاب "ملاحقة الصدق" عام ١٩٩٠، وكتاب "من المثير إلى العلم" عام ١٩٩٥، وفي ردوده الكثيرة على نقاده. وتتخذ دعوى اللاتحديد في الترجمة عدة صور جاء في طليعتها "تجربة الفكر" thought experiment المتمثلة في الترجمة الجذرية -rad- ical translation. والترجمة الجذرية هي "ترجمة لغة لبشر لم يتصلوا بغيرهم حتى اليوم". (١٨) وإليك خلاصتها: هب أنك عالم لغة ذهبت بصحبة صديق فيلسوف إلى قبيلة من العصر الحجري تعيش في غابة معزولة تماماً. وتسعى إلى ترجمة لغة هذه القبيلة إلى اللغة العربية. وطالما أن لغة هذه القبيلة خاصة بها، فلن يكون في مقدورك الاستعانة بمعاجم، أو الاستعانة بالبنى النحوية المشتركة بين هذه اللغة والعربية. ولن يكون في مقدورك أيضاً الإفادة من الدراسة التاريخية للأصول المشتركة بين اللغات، طالما أن لغة هذه القبيلة لا صلة لها بلغات أخرى.

وفي صباح اليوم التالي خرجت وصديقك مع بعض الصيادين من أفراد هذه القبيلة للاستماع إليهم ومشاهدتهم وهم يمارسون جانباً من الحياة، ويستعملون

اللغة التي تبغى تعلمها وترجمتها إلى لغتك. وبينما تسيرون في الغابة، وثب أرنب بعيداً عن الأشجار والحشائش حتى صار في مجال الرؤية الواضحة. وهنا أشار أحد الصيادين قائلاً لزميله من أبناء القبيلة بهدوء (Gavagai) وفتحت دفتر ملاحظاتك وكتبت gavagai = أرنب. وشاهد صديقك الفيلسوف ما شاهدته، ومع ذلك تساءل: هل أنت متأكد من أن gavagai تعنى أرنب؟ وكان جوابك: بكل تأكيد. وهل يمكن أن تعنى شيئاً آخر؟ ورد صديقك: ألا يمكن أن تعنى "جزء غير منفصل من الأرنب" أو "الذباة التي تلازم الأرنب"؟ ولعلك تميل في بادئ الأمر إلى رفض رد صديقك باعتباره يمثل نوعاً من الجدل الذي يفتن به الفيلسوف، ولكنك عندما تفكر على مهل يتبين أن صديقك ربما يكون محقاً فيما قال.

إن المعطيات الوحيدة المتاحة أمام عالم اللغة هي القوى التي تصطدم بحواس الصيادين (أبناء القبيلة الأصليين)، وسلوكهم القابل للملاحظة سواء كان لغوياً (متمثلاً في الكلام) أو غير لغوي (متمثلاً في الإشارة). والاعتماد على هذه المعطيات وحدها هو ما تؤكد عليه السلوكية عند تفسير السلوك اللغوي. والرأى عند كواين أنه لا يوجد شيء في سلوك الصيادين أو البيئة المحيطة بهم يمكن أن يجيب إجابة محددة عن السؤال عما إذا كان الصياد يعنى بكلمة gavagai "أرنب" أو "جزء غير منفصل من الأرنب".

وجاء رد سيرل على كواين في مقال "اللاتحديد، والتجريبية، والمتكلم" (الذي نشر أولاً في "مجلة الفلسفة" عام ١٩٨٧، وأعاد سيرل نشره في كتابه "الوعي واللغة" عام ٢٠٠٢) ليوضح أن دعوى اللاتحديد في الترجمة لا تثبت غموض الإشارة كما أراد كواين، وإنما تثبت أن السلوكية مخففة في دراسة علم النفس واللغة. صحيح أن كواين لا ينكر وجود الحالات والعمليات العقلية الداخلية، ولكنه يعتبرها غير مفيدة وغير ملائمة لتطوير نظرية علمية تجريبية في اللغة. يقول سيرل: "وهذه الوجهة من النظر هي سلوكية لغوية مفرطة غاية الإفراط. والرأى عندي أنها كثيراً ما تعرضت للنقد، وكثيراً ما تعرضت للتفنيد من جانب تشومسكى في مراجعته لكتاب سكينر B.F. Skinner (السلوك اللفظي). ويمكن أيضاً تفسير حجة الحجر الصينية chinese room argument عندي على أنها

تفنيد للسلوكية. وإحدى الطرق لتفنيد هذه الصورة من السلوكية اللغوية المتطرفة... هي تقديم برهان خلف *reductio ad absurdum* لمقدماتها. وبالفعل، يبدو لى أن كواين قدم هذا البرهان المشهور للخلف. إذا كانت السلوكية صادقة، فسوف يجرى التخلّى عن تمييزات معينة معروف بصورة مستقلة أنها صحيحة". (١٩)

ويخلص سيرل إلى النتيجة الآتية: "إذا كان كل ما يوجد للمعنى هو نماذج من المثير والاستجابة فسيكون من المستحيل "تمييز" المعانى، التى تكون قابلة للتمييز فى الواقع. وهذا هو برهان الخلف". (٢٠)

If all there were to meaning were patterns of stimulus and response, then it would be impossible to discriminate meanings, which are in fact discriminable. That is the *reductio ad absurdum*.

وتركيز كواين على السلوك الخارجى والمعطيات المتاحة بشكل بين ذاتى يحرم عالم اللغة - فى رأى سيرل - من ينبوع غنى من المعلومات، ألا وهو الاستبطان الذى يعرف به المرء حالته الخاصة أو حالة المتكلم، ويعرف به أيضاً أن المعانى مسائل حقيقية من الناحية اللغوية والنفسية. ولكن كواين يرفض النتيجة التى انتهى إليها سيرل عندما يصرح: "قال بعض النقاد إن دعوى اللاتحديد تأتى نتيجة لمذهبي السلوكى، وقال بعضهم الآخر إنها برهان خلف لمذهبي السلوكى، وأنا أختلف مع النقطة الثانية ولكنى أتفق مع الأولى". (٢١) ويظهر الخلاف بين سيرل و كواين كم هى واسعة تلك الهوة بين المذهب العقلى القصدى والمذهب التجريبي السلوكى.

ومن ملامح المنهج التحليلى عند سيرل تحليل السؤال الفلسفى تحليلاً دقيقاً قبل محاولة الإجابة عليه، والمضى فى عرض وجهة النظر الفلسفية قبل الوقوف على عناصر السؤال، وحدوده، وما ينطوى عليه من افتراضات يؤدى إلى غموض فى الفهم وخطأ فى الاستدلال، ناهيك عن أنه لا يؤدى إلى أى تقدم فى حل المشكلات الفلسفية.

وفى هذا المعنى يقول سيرل: "والطريقة التى أحاول أن أبدأ بها هى أن أحل السؤال أولاً. وبالفعل هذا هو الدرس العظيم الذى تعلمنا إياه الفلسفة اللغوية فى القرن العشرين: لا تسلم بالأسئلة. حلل السؤال قبل أن تجيب عنه. إننى أحاول أن أستهل عملى بتحليل السؤال لإدراك ما إذا كان يرتكز على افتراض عقلى خاطئ، أو ما إذا كان يشبه المشكلة موضع البحث بفتة غير ملائمة من النماذج، أو ما إذا كانت المصطلحات المستخدمة فى السؤال غامضة نسقياً. وأجد بطريقة أو بأخرى أن المشكلات الفلسفية تتطلب على نحو مميز تفكيكاً وإعادة بناء قبل أن تعرف طريقها إلى الحل". (٢٢)

٤ - فلسفة اللغة

لاحظ أرسطو أن استعمالات اللغة متباينة، وأن الاستعمال الخلق بعناية الفيلسوف والمنطقى هو القضية التى يجوز الحكم عليها بالصدق أو بالكذب، أما الأنواع الأخرى من استعمالات اللغة التى لا تضع عبارات أو قضايا من قبيل التوسل والوعد وغيرها، فقد أحالها إلى مجال البلاغة والشعر. ولقد أثر هذا التصور الأرسطى تأثيراً سلبياً فى المحاولات اللاحقة لتطوير نظرية عامة فى استعمالات اللغة.

ومع ذلك فقد انتبه اثنان من الفلاسفة إلى ضرورة وضع نظرية عامة ودقيقة فى اللغة، هما توماس ريد Thomas Reid و أدولف ريناخ Adolf Reinach. فأما ريد فقد ميز بين "الأفعال الاجتماعية" social acts والأفعال الفردية solitary acts. الأفعال الاجتماعية، مثل الوعد، التحذير، يتطلب إنجازها عملية اجتماعية تحتاج إلى أن يوجه الفاعل فعله إلى شخص آخر. والأفعال الفردية، مثل الحكم، والاعتقاد، والقصد، والرغبة، وهى أفعال فردية لأن إنجازها لا يحتاج إلى أى كائن عاقل فى الكون سوى الشخص الذى ينجزها.

وأما ريناخ الذى كان عضواً فى جماعة أتباع هوسرل التى تأسست فى ميونخ خلال السنوات الأولى من القرن العشرين، فقد قدم محاولة فى الاستعمالات الأدائية للغة مثل الوعد والطلب والتحذير والتوسل والاتهام، وسماها - مثل ريد -

الأفعال الاجتماعية، وعرضها في رسالة بعنوان "الأسس الأولية للقانون المدني" عام ١٩١٢. ولعل أخص ما تمتاز به محاولة ريناخ أنه طبق أفكاره في الاستعمالات اللغوية على الظواهر القانونية مثل العقد والتشريع.

ولم تحظ نظرية ريد وريناخ في الأفعال الاجتماعية بأي تطوير في القرن العشرين، ذلك لأن الفلسفة التحليلية في العالم الناطق بالإنجليزية، التي كتبت لها السيادة في الفلسفة المعاصرة، كانت قد تسلمت بالمنطق الحديث المستلهم لأفكار فريجه، واصطنعت تمييزات صارمة مثل التمييز بين القضايا التحليلية *analytic propositions* والقضايا التركيبية *synthetic propositions*، والتمييز بين الجمل التقويمية *evaluative sentences* والجمل الوصفية *descriptive sentences*. ثم جاء جون أوستن ليلقى ظللاً كثيفة من الشك على هذه التمييزات. وعند منتصف القرن العشرين، وجدنا كواين يشك أيضاً في هذه التمييزات وينتقدها نقداً عنيفاً مسوغاً في مقالته "عقيدتان للتجريبية" عام ١٩٥١. والشئ الخليق بالملاحظة هنا أن نقد أوستن لهذه التمييزات يختلف في دوافعه عن دوافع كواين ويختلف في نتائجه عن نتائج كواين أيضاً.

ولست أريد أن أتبع هذا الاختلاف الآن، وحسبى أن أشير إلى أن أوستن رأى أن وجهة النظر التي تقول إن الوظيفة الأساسية للغة والخليقة بعناية الفيلسوف هي الوصف تمثل "المغالطة الوصفية" *descriptive fallacy*. وأحدث أوستن ما يشبه القطيعة داخل التيار التحليلي، وبدأت هذه القطيعة في مقالة "العقول الأخرى" عام ١٩٤٦، وبلغت ذروتها في كتابه "كيف نصنع الأشياء بالكلمات" عام ١٩٦٢. وفي "العقول الأخرى" ناقش أوستن الطرائق التي نستعمل بها عبارات من قبيل "أنا أعرف أن..." و "أنا على يقين من أن..." في اللغة الطبيعية العادية. ولاحظ أوستن أنني عندما أقول "أنا على يقين من أن..." في اللغة الطبيعية العادية. ولاحظ أوستن أنني عندما أقول "أنا أعرف أن س هي ص"، لا أقول "لقد أنجزت عملاً للإدراك"، وإنما الصواب أنه عندما أقول "أنا أعرف، فأنا أعطى الآخرين كلمتي؛ أي إنني أمنح الآخرين ثقتي بالنسبة لقول إن س هي ص". وقل مثل ذلك عن الوعد. صحيح أن الوعد يفترض قصداً للفعل، ولكن الوعد ليس في

ذاته عملاً إدراكياً. وعندما أقول أنا أعد "فأنا لا أعبر عن قصدى فحسب، وإنما عن طريق استعمال هذه الصيغة (أو قل أداء هذه الشعيرة) فأنا ألزم نفسى أمام الآخرين، وأخاطر بسمعتى بطريقة جديدة". (٢٣)

وكانت أولى ملاحظات أوستن فى نظريته البديلة للغة أن هناك فئة من المنطوقات ذات معنى ولكنها لا توصف بالصدق أو الكذب. فالذى يقول "أنا أعد أن أراك غداً" لا يكتب تقريراً عن الوعد، والذى يقول: "أنا أقبل هذه الفتاة لتكون لى زوجة شرعية..." لا يكتب تقريراً ولا وصفاً للزواج. ومثل هذه المنطوقات ليست حالات للوصف describing أو التقرير، وإنما هى حالات للفعل doing. وسمى أوستن هذه المنطوقات "المنطوقات الأدائية" performative utterances، وقابل بينها وبين المنطوقات التقريرية constative utterances. وأثمرت هذه المقابلة ملمحين أساسيين:

١ - المنطوقات التقريرية توصف بأنها صادقة أو كاذبة، أما المنطوقات الأدائية فلا تكون صادقة أو كاذبة، وإنما توصف بأنها ملائمة felicitous أو غير ملائمة infelicitous اعتماداً على ما إذا كانت قد أنجزت إنجازاً صحيحاً وناجحاً وكاملاً.

٢ - المنطوقات الأدائية ليست أقوالاً فحسب، وإنما هى أيضاً أفعال لأشياء، أما المنطوقات التقريرية فهى مجرد أقوال أو تقارير.

ولكن أوستن تخلى فى كتابه "كيف نصنع الأشياء بالكلمات" عن نظرية المنطوقات الأدائية أو التمييز الأدائى - التقريرى، وسر ذلك أن كثيراً من المنطوقات الأدائية يتضح فى النهاية أنها قابلة لأن تكون صادقة أو كاذبة. خذ التحذير مثلاً، تجد أنه قابل للوصف بالصدق أو الكذب. ومن ناحية ثانية، أنظر إلى التقارير تجد أنها أدائية، وإذا وضع المرء "عبارة" وأقام عليها الدليل الملائم فهى عبارة "ملائمة". وتخلى أوستن عن نظرية المنطوقات الأدائية من أجل نظرية عامة فى "أفعال الكلام" speech acts. وأسهم فى هذه النظرية عدة إسهامات. أولاً، جمع أمثلة أفعال الكلام. وثانياً، صنف هذه الأفعال وفهرسها. ثالثاً، حدد

لها معانيها. ثم جاء سيرل ليكمل عمل أوستن من خلال تقديم الإطار النظرى المطلوب لنظرية أفعال الكلام. وداخل هذا الإطار، أوضح اتحاد الأبعاد الثلاثة المتضمنة فى الفعل الكلامى وهى المنطوق utterance، والمعنى meaning، والفعل action.

ويقرر سيرل أن "إحدى المزايا العظيمة فى نظرية أوستن عن أفعال الكلام هى أنها مكنت الفلاسفة اللاحقين من فهم فلسفة اللغة باعتبارها فرعاً من فلسفة الفعل philosophy of action. وطالما أن أفعال الكلام هى أفعال مثل أية أفعال أخرى، فإن التحليل الفلسفى للغة يكون جزءاً من التحليل العام للسلوك الإنسانى. وطالما أن السلوك الإنسانى القصدى هو تعبير عن الظواهر العقلية، فإنه يثبت فى نهاية الأمر أن فلسفة اللغة وفلسفة الفعل جوانب مختلفة بالفعل من مجال أكبر، أعنى فلسفة العقل. وفى هذه الوجة من النظر، لا تكون فلسفة اللغة "فلسفة أولى" first philosophy، وإنما تكون فرعاً من فلسفة العقل. وعلى الرغم من أن أوستن لم تطل به الحياة حتى ينجز برنامج البحث المتضمن فى اكتشافاته، فإن العمل التالى - بما فى ذلك عملى - قد أنجز هذا البحث". (٢٤)

وأفعال الكلام، فى رأى سيرل، هى أقل الوحدات فى التواصل اللغوى، أو قل إن الفعل الكلامى هو أقل وحدة فى استعمال اللغة الفعلى. وخلال تطويره لنظرية أوستن فى أفعال الكلام، أفاد أيضاً من إسهامات جرايس فى هذه النظرية، وبخاصة نظريته القصدية فى المعنى و المبادئ العقلية للتعاون التخاطبى conversational co-operation. وعندما نظر سيرل إلى الكلام على أنه نوع من الفعل القصدى، استطاع أن يطرح الأسئلة القديمة الغامضة مثل كم عدد أنواع المنطوقات؟ فى صيغة جديدة مثل: كم عدد أنواع الأفعال المتضمنة فى الكلام-illocutionary acts، وطالما أن هذه الصيغة الجديدة تتساءل: كم عدد الطرق الممكنة لكى يربط المتكلمون المضامين القضوية بالواقع فى أداء الأفعال التى تعبر عن مقاصد متضمنة فى القول illocutionary intentions كان فى مقدورنا أن نحصل على إجابة محددة وتحليل بنية هذه المقاصد يكشف عن خمسة أنماط من الفعل المتضمن فى الكلام وهى: (٢٥)

١ - الأفعال التوكيدية assertive acts، وغايتها هي تعهد من جانب المتكلم للمستمع بصدق ما يقول. وفي هذه الأفعال نخبر غيرنا من الناس بكيفية وجود الأشياء. وأبرز هذه الأفعال هي القضايا propositions، والعبارات statements، والأوصاف descriptions.

٢ - الأفعال التوجيهية directive acts، وغايتها هي أن المتكلم يحمل المستمع على فعل أشياء معينة؛ أى يسلك بطريقة تجعل سلوكه يضاهاى المحتوى القضى للتوجيه. وأبرز أمثلة هذه الأفعال هي الأوامر، والمطالب، والالتماسات.

٣ - الأفعال الإلزامية commissive acts، وغايتها هي التزام المتكلم أمام المستمع بفعل أشياء معينة. وأمثلة هذه الأفعال هي الوعود، والندور، والتعهدات، والتعاقدات.

٤ - الأفعال التعبيرية expressive acts وغايتها هي التعبير عن مشاعرنا ومواقفنا. وأمثلتها هي الاعتذار، والشكر، والتهنئة، والترحيب، والتعزية.

٥ - الأفعال التصريحية declarative acts، وغايتها هي أن يحدث المتكلم تغييراً فى العالم عن طريق نطقه للكلام، ولذلك يتغير العالم لمضاهاة المحتوى القضى للمنطوق. وأمثلة هذه الأفعال هي "أعلن أنك زوجتى" و "أنت مفصول من العمل".

على أن سيرل لم يقنع بتقديم نظرية فى استعمالات اللغة فحسب. وسر ذلك هو اعتقاده بأنه حتى عندما نصنف استعمالات الأفعال تصنيفاً جيداً ونفهم معانيها فهماً كاملاً، سوف تبقى مشكلات فلسفية حقيقية تتطلب حلاً، مثل طبيعة الالتزام، والمسئولية، وإنجاز الأفعال بحرية وإرادة وعقلانية، ولعل هذا ما يكشف عنه عنوان أحد كتبه المتأخرة "العقلانية فى الفعل" عام ٢٠٠١. وليس غريباً إذن أن ننظر إلى دراسة سيرل للغة فى كتاب "أفعال الكلام" على أنها خطوة ابتدائية فى طريق طويل لا تزال تتوالى فيه الخطى. وليس غريباً أيضاً أن يرى سيرل نفسه أن حل المشكلات المشار إليها يتطلب دراسة موضوعات أخرى غير اللغة مثل العقل، والمخ، والوعى، والقصدية، وقوانين الطبيعة، وبنية الواقع

الاجتماعى. وبعد أن قدم سيرل إسهاماته الأولى فى كتابه الأساسى "أفعال الكلام" عام ١٩٦٩، أراد أن يتحول إلى معالجة مشكلات نظرية المعنى وتجلى ذلك فى كتاب "التعبير والمعنى: دراسات فى نظرية أفعال الكلام" ١٩٧٩، ثم عاد وقدم تحليلاً مفصلاً لنظرية أفعال الكلام فى كتاب - بالاشتراك مع دانيال فندرفكن Daniel Vanderveken - بعنوان "أسس المنطق المتضمن فى الكلام" عام ١٩٨٥.

٥ - فلسفة العقل

وفى أواخر الثمانينيات من القرن العشرين تحول اتجاه سيرل إلى دراسة فلسفة العقل. وإن شئت عبارة موجزة تعرف بها فلسفة العقل قل هى دراسة المشكلات الفلسفية المتعلقة بالعقل والحالات العقلية، مثل طبيعة العقل، وعلاقة العقل بالجسم، ومعرفة العقل، والوعى، والقصدية. وكانت فلسفة اللغة منذ خمسين عاماً خلت تعتبر الفلسفة الأولى، ولكن طرأ تغير على الفلسفة فى الربع الأخير من القرن العشرين أصبحت معه فلسفة العقل فى قلب الفلسفة، وأصبحت فروع الفلسفة مثل الإبستمولوجيا، والميتافيزيقا، وفلسفة الفعل، وحتى فلسفة اللغة، تعتمد على فلسفة العقل وتعد فروعاً منها فى بعض الحالات. ولذلك يرى سيرل أن فلسفة العقل هى الآن الفلسفة الأولى.

وهناك مجموعة من الأسباب وراء هذا التغير حسبنا الإشارة إلى سببين منها: الأول أنه أصبح واضحاً لعدد كبير من الفلاسفة أن فهمنا للقضايا فى عدد كبير من الموضوعات، مثل طبيعة المعنى والعقلانية واللغة بصفة عامة، يفترض مسبقاً فهماً للعمليات العقلية الأساسية. على سبيل المثال، تعتمد طريقة تمثيل اللغة للواقع على الطرق الأساسية بيولوجياً التى يمثل بها العقل الواقع. وبالفعل فإن التمثيل اللغوى هو توسيع فعال للتمثيلات العقلية الأساسية، مثل الإدراك الحسى والمقاصد والاعتقادات والرغبات. والسبب الثانى هو ظهور فرع جديد، هو العلم المعرفى cognitive science يسر للفلسفة المجالات الكاملة للبحث فى الإدراك البشرى فى كل صورته. (٢٦) والعلم المعرفى هو دراسة علمية للإدراك والتفكير تتعاون فيه فروع معرفية بينية مثل علم النفس والفلسفة وعلم الكمبيوتر والذكاء الاصطناعى والأنثروبولوجيا وعلم اللغة وفسيلوجيا الأعصاب.

ولقد ألمح سيرل إلى تحوله من فلسفة اللغة إلى فلسفة العقل في السيرة الذاتية الموجزة التي أوضح فيها إسهامه في العقل بقوله: "نشأ عملي في فلسفة العقل من عملي المبكر في فلسفة اللغة، وبصفة خاصة نظرية أفعال الكلام. ولقد عنى معظم عملي في فلسفة العقل بموضوعات في القصدية وبنيتها، وعلى وجه الخصوص قصدية الإدراك الحسى والفعل. وعلاقة قصدية العقل بقصدية اللغة. وكتبت بصورة واسعة أيضاً في العلم المعرفى cognitive science وبخاصة عيوب النموذج الحسابي في العقل computational model of mind. وارتبط جانب آخر من عملي بمشكلة العقل والجسم وطبيعة الوعى وبنيتها، وعلاقة الوعى باللاوعى، والصيغة الملائمة للتفسير في العلوم الاجتماعية وتفسير السلوك الإنسانى بصفة عامة". (٢٧)

واستهل سيرل دراسته لفلسفة العقل بعدة مقالات أبرزها "ما الحالة القصدية؟" عام ١٩٧٩، و"العقول، والأمخاخ، والبرامج" عام ١٩٨٠، و"القصدية الباطنية" عام ١٩٨٠، و"الفلسفة التحليلية والظواهر العقلية" عام ١٩٨١، و"القصدية والمنهج" عام ١٩٨١، و"أسطورة الكمبيوتر" عام ١٩٨٢. ثم توج كل هذه المحاولات بكتابه "القصدية: مقال في فلسفة العقل" عام ١٩٨٢. وربما يوحى العنوان أن تحولاً كبيراً قد حدث من اللغة إلى موضوع جديد مختلف عنها تمام الاختلاف وهو العقل. ولكن الحق أن سيرل في كتاب "القصدية" طبق الأفكار التحتية لنظريته في أفعال الكلام على نظرية القصدية تطبيقاً عاماً. ولم يفرغ سيرل تماماً من الحديث عن اللغة، ولكن ما يقوله عنها الآن ليس تحليلاً لبنيتها المنطقية، وإنما وضعها في علاقة مع العقل والمجتمع.

وهناك هدفان أساسيان من دراسة القصدية. الأول هو إثبات كيف ترتبط اللغة بالعقل، ذلك أن الطريقة التي يرتبط بها العقل واللغة، هي أنهما يظهران القصدية معاً. ولكن لمن تكون الأسبقية: قصدية اللغة أم قصدية العقل؟ جوابنا عن هذا السؤال أن سيرل يجعل قصدية العقل أسبق من قصدية اللغة، قصدية العقل أساسية، وقصدية اللغة مشتقة.

وفي الصفحة الأولى من مقدمة كتاب "القصديّة"، يقرر سيرل أسبقية العقل على اللغة، وأن فلسفة العقل هي "الفلسفة الأولى" ثم تأتي فلسفة اللغة بعد ذلك، ويقول في هذا المعنى: "الافتراض الأساسي القائم وراء تناولي لمشكلات اللغة، هو أن فلسفة اللغة فرع من فلسفة العقل. وقدرة أفعال الكلام على تمثيل الأشياء وحالة الأشياء في العالم هي امتداد لقدرات أساسية على نحو بيولوجي كبير للعقل (أو المخ) لربط الكائن الحي بالعالم عن طريق حالات عقلية من قبيل الاعتقاد والرغبة، ومن خلال الفعل والإدراك الحسي على وجه الخصوص. وطالما أن أفعال الكلام نوع من الفعل الإنساني، وطالما أن قدرة الكلام على تمثيل الأشياء وحالة الأشياء هي جزء من قدرة عامة جداً للعقل على ربط الكائن الحي بالعالم، فإن أي تقرير كامل عن الكلام واللغة يتطلب تقريراً عن الكيفية التي يربط بها العقل/ المخ الكائن الحي بالواقع". (٢٨)

والهدف الثاني من وراء دراسة القصديّة هو رسم معالم الطريق لدراسة العقل دراسة صحيحة، تفيد من نتائج العلم، وبخاصة فسيولوجيا الأعصاب وكيفية عمل المخ، وتستبعد في الوقت نفسه الأفكار الفلسفية الخاطئة في دراسة العقل بعامة والقصديّة بخاصة، مثل السلوكية behaviorism، والوظيفية functional-ism، والنزعة الحسابية computationalism. ولا يخلو كتاب من كتب سيرل المتأخرة التي صدرت بعد القصديّة من نقد نسقى منهجى لهذه النظريات. وهو نقد يقوم في غالب الأمر على الحجة والبرهان.

٦ - فلسفة المجتمع

لم يشأ سيرل أن ينهى كتابه "إعادة اكتشاف العقل" ١٩٩٢ من دون أن يقترح بعض المقترحات للدراسة الملائمة للعقل، ومن بينها الجملة الأخيرة في الكتاب "نحن في حاجة إلى إعادة اكتشاف السمة الاجتماعية للعقل". (٢٩) وجاءت هذه الجملة بمثابة الإعلان عن كتابه التالي "بنية الواقع الاجتماعي" ١٩٩٥. ومن الحق أن سيرل حين ألح في دراسة بنية الواقع الاجتماعي لم يفكر في دراستها من منظور النظريات الوضعية في العلوم الاجتماعية، ولم يفكر في دراستها من منظور فلسفة العلوم الاجتماعية، على النحو الموجودة عليه الآن، أو الفلسفة السياسية؛ وإنما أراد دراسة فلسفية للمجتمع تكون قائمة بذاتها.

وتاريخ الفلسفة شاهد على أن الفروع الجديدة المبتكرة تأتي استجابة لتطورات داخل الفلسفة وخارجها على حد سواء. وهكذا، على سبيل المثال، في الجانب المبكر من القرن العشرين تم ابتكار فلسفة اللغة، بالمعنى الذى نستعمل به هذا التعبير الآن، استجابة لتطورات فى المنطق الرياضى وعمل فى أسس الرياضيات. وحدث تطور مماثل فى فلسفة العقل. وأود الاقتراح أنه فى القرن الحادى والعشرين سوف نحس حاجة ملحة إلى ما سوف أسميه فلسفة المجتمع philosophy of society، ولا بد من أن نحاول تطويرها بالتأكيد. ونحن نميل فى الوقت الحاضر إلى تفسير الفلسفة الاجتماعية social philosophy على أنها إما فرع من الفلسفة السياسية (وبالتالى تعبير "الفلسفة الاجتماعية والسياسية"، أو نميل إلى تفسير الفلسفة الاجتماعية على أنها دراسة فلسفة العلوم الاجتماعية. والدارس الذى يتلقى فى الوقت الحالى مقرراً دراسياً يسمى الفلسفة الاجتماعية إما أن يدرس على الأرجح رولز Rawls فى العدالة (الفلسفة السياسية) أو همبل Hempel فى تفسيرات القانون الشامل فى العلوم الاجتماعية (فلسفة العلم الاجتماعى). وأقترح أننا لا بد من أن تكون لدينا فلسفة مجتمع قائمة من غير دعامة، تقوم للعلوم الاجتماعية بالطريقة التى تقوم بها فلسفة العقل لعلم النفس والعلم المعرفى، أو تقوم بها فلسفة اللغة لعلم اللغة^(٢٠). وعلى رأس أسئلة أنطولوجيا الواقع الاجتماعى يأتى السؤال: كيف تستطيع الكائنات البشرية، من خلال تفاعلاتها الاجتماعية البينية أن تبتدع واقعاً اجتماعياً موضوعياً للمال والملكية والزواج والحكم، وهلمّ جراً، عندما لا توجد هذه الكيانات بمعنى ما إلا بمقتضى اتفاق جمعى أو اعتقاد فى أنها توجد؟ ويرى سيرل أننا نحتاج فى دراستنا للواقع الاجتماعى والسياسى إلى فئة من المفاهيم سوف تمكننا من وصف هذا الواقع من مسافة وسطى إذا جاز التعبير. وسر ذلك أن المشكلة التى تواجهنا فى التعامل بنجاح مع الواقع الاجتماعى، هى أن مفاهيمنا إما أنها مجردة تجريباً شديداً كما هو الحال فى الفلسفة السياسية التقليدية مثل مفاهيم العقد الاجتماعى أو الصراع الطبقي، أو نميل إلى أن تكون صحفية فى جوهرها، تعالج الأسئلة اليومية فى السياسة وعلاقات القوة.^(٢١)

كيف ننسجم مع الكون؟ كيف يعمل العقل؟ كيف تعمل اللغة؟ كيف يبدع العقل واقعاً اجتماعياً موضوعياً؟ تلكم هي أبرز الأسئلة التي يدور حولها هذا الكتاب. وكلى أمل أن يجد القارئ إجابات مفيدة، وأن تثير هذه الإجابات في نفسه شيئاً من الحوار الخصب الذي يدفع إلى طلب الحق بقدر طاقة البشر.

هوامش مقدمة المترجم

- 1- Gustavo Faigenbaum, *Conversations with John Searle*, Montevideo, Uruguay: Libros EnRed, 2001, p.34.
- 2- Ibid., p.37.
- 3- Ibid., pp. 44 - 45.
- 4- Anthony Kenny, *Frege: An Introduction to the Founder of Modern Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell, 2000, p.211.
- 5- John R. Searle, "Contemporary Philosophy in the United States," in Nicholas Bunnin and E.P.Tsui – James (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1996, p.2.
- 6- Barry Smith, "John Searle: From Speech Acts to Social Reality," in Barry Smith (ed.), *John Searle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.1.
- 7- John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p.4.
- 8- John R. Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, New York: Basic Books, 1999, p.13.
- 9- John R. Searle, *Construction of Social Reality*, New York and London: the Free Press, 1995, p. 159.
- 10- Ibid., pp. 150 – 151.
- ١١ - انظر فى أنواع التناظر، والاعتراضات على نظرية التناظر فى الصدق، كتابنا: نظرية المعرفة المعاصرة، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ٢٠٠٥، ص١٠٢ - ١١٦.
- 12- Barry Smith, "John Searle: From Speech Acts to Social Reality," p.2.

وانظر الرؤية المعتدلة من نظرية التناظر في الصدق التي يقدمها سيرل في مقالة "الصدق: إعادة النظر في آراء ستراوسون"

John R. Searle, " Truth: A Reconsideration of Strawson's Views," in Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, (The Library of Living Philosophers, Vol. XXVI), Chicago and Lasalle, Illinois: Open Court, pp.395 - 400.

وتأمل رد ستراوسون، الناقد لنظرية التناظر، القائل إنها ليست معتدلة بصورة كافية:

P.F.Strawson, " Reply to John Searle" in Lewis Edwin Hahn (ed.) *The Philosophy of P.F. Strawson*, p.402.

13- Nick Fotion, *John Searle*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000, p.2.

14- Ibid., p.2.

15- Gustavo Faigenbaum, *Conversations with John Searle*, pp. 268 – 269.

16- William Hirstein, *On Searle*, Belmont, Calif.: Wadsworth, 2001, p.7.

17- Gustavo Faigenbaum, *Conversations with John Searle*, p.29.

18- W.V. Quine, *Word and Object*, Cambridge: Mass.: MIT Press, 1964, second printing, (first ed. 1960), p.28.

19- John R. Searle, *Consciousness and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 227.

ويعلق سيرل على إمكانية تفسير حجة الحجرة الصينية على أنها تفنيد للسلوكية بقوله: في حجة الحجرة الصينية يتبع الإنسان الموجود بالحجرة برنامج الكمبيوتر الذي يجعل سلوكه اللفظي غير قابل للتمييز من سلوك المتكلم الصيني، ولكن هذا الإنسان لم يفهم اللغة الصينية على الرغم من ذلك. إنه يستوفى المعيار السلوكي للفهم من غير أن يفهم بالفعل. وهكذا فإن تفنيد الذكاء الاصطناعي القوي هو بالأحرى تفنيد للسلوكية .

-Ibid., p. 227, note. 3: and see also John R. Searle, " Twenty – One years in the Chinese Room," in *View into the Chinese Room: New Essays on Searle and Artificial Intelligence*, John Preston and Mark Bishop (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 51-69.

20- Ibid., p. 228, and see also John R. Searle, "Consciousness, the Brain and the Connection Principle: A Reply," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LV, No. 1, March 1995, p.231.

- 21- W.V. Quine, "Indeterminacy of Translation Again," *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXIV, No.1, 1987, p.5.
- 22- John R. Searle, *Consciousness and Language*, p.2.
- 23- J.L. Austin, *Philosophical Papers*, second edition, J.O. Urmson and G.J. Warnock (eds.), Oxford: Clarendon Press, 1970, p.99.
- 24- John R. Searle, "Contemporary Philosophy in the United States," in Nicholas Bunnin and E.P. Tsui – James (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, p.8; and see also John R. Searle, "J.L. Austin (1911-1960)," in *A Companion to Analytic Philosophy*, Aloysius P. Martinich and David Sosa (eds.), Oxford / Malden MA: Blackwell, 2001, pp.218-220.
- 25- John R. Searle, *Mind, language and Society: Philosophy in the Real World*, pp. 148-150.
- 26 - John R. Searle, *Philosophy in A New Century: Selected Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p.14.
- 27 - John R. Searle, "Searle, John R.," in Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, 1998 p.544.
- 28 - John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958, p.vii.
- 29 - John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge: Mass.: MIT Press, 1992, p.248.
- 30 - John R. Searle, *Philosophy in A New Century: Selected Essays*, p.19.
- 31 - *Ibid.*, p.20.

مقدمة

إن أى شخص يؤلف كتباً فى مجموعة متنوعة من الموضوعات لا بد من أن يشعر فى آخر الأمر بدافع إلى تأليف كتاب يفسر كيف ترتبط الموضوعات المنوعة بعضها مع بعض. كيف يجمعها الكتاب فى وحدة متماسكة؟ وكتابى مثل هذا. أحاول أن أفسر فيه - بصورة موجزة على الأقل - بعض آرائى فى العقل واللغة والمجتمع، وأوضح كيف ترتبط بعضها ببعض، وكيف تنسجم مع تصور معاصر شامل للكون. وبالفعل كانت فكرتى الأولى عن العنوان الفرعى للكتاب: "كيف يجمعها فى وحدة متماسكة".

لقد شجعنى إلى حد ما على القيام بهذا المشروع الاستقبال الكريم الذى حظيت به محاضراتى Reith Lectures عام ١٩٨٤ فى هيئة الإذاعة البريطانية^(١) التى نشرت فى كتاب "العقول والأمخاخ والعلم" الذى كان واسعاً فى مجاله بصورة مماثلة. ويحاول الكتابان معاً التعامل مع مجال واسع من المشكلات بطريقة سهلة المنال لغير المختصين، ولكن من دون تضحية بالتعقيد الفكرى. وتوقف الكتاب الأول عند مستويات العقل والمخ. أما هذا الكتاب فيحاول أن يتدرج بالمستويات، إذا جاز التعبير، من العقل إلى اللغة والواقع الاجتماعى بصفة عامة.

ويمثل الكتابان أيضاً اتجاهاً معاصراً شاملاً فى الفلسفة؛ إذ يرى عدد كبير من الفلاسفة أن فلسفة العقل هى الآن الفلسفة الأولى *the philosophy of mind is now first philosophy*. والمشكلات المتعلقة باللغة، والمعرفة، والأخلاق،

والمجتمع، وحرية الإرادة، والعقلانية، وعدد كبير من الموضوعات الأخرى تتم معالجتها كأحسن ما تكون المعالجة عن طريق فهم الظواهر العقلية. والرأى عندي على الأقل أن معالجة تلك المشكلات تأتي عن طريق تحليل العقل الذى يرفض الثنائية dualism والمادية materialism على حد سواء. لقد شرعت فى كتابة كتاب عن العقل واللغة والمجتمع، وأنجزته الآن، واكتشفت أن الجانب الأكبر منه بصورة غير متكافئة يدور حول العقل ، وإذا أخذنا بعين الاعتبار الأساس الفكرى الذى تبدأ منه المناقشة، فلن يكون التأكيد مدهشاً.

لقد اقتبست من كتاباتى السابقة بطريقة مثيرة للخجل. وربما يشعر أصدقاء هذه الكتابات شعوراً له ما يسوغه بإحساس اضطراب التعرف على بعض الأفكار فى هذا الكتاب. وأستطيع أن أقول، فحسب، إننى لكى أخبرك كيف يجمع الكتاب الأفكار فى وحدة متماسكة، كان لزاماً على أن أخبرك بأشياء أسلفت قولها.

ساعدنى فى إعداد هذا الكتاب كثير من الناس. وأود أن أشكر بصفة خاصة مساعدتى فى البحث جينفر هودين. والشكر الجزيل أزجيه إلى زوجتى داجمار سيرل التى كانت لى كعادتها عوناً عند كل مرحلة. وإليها أهدى هذا الكتاب.

الفصل الأول

ميتافيزيقا أساسية: الواقع والصدق

١ - رؤية التنوير: الواقع ومعقوليته

منذ عصر الثورات العلمية فى القرن السابع عشر وحتى العقود المبكرة من القرن العشرين، كان فى مقدور الشخص المثقف أن يعتقد أنه يستطيع التوصل إلى معرفة الأشياء المهمة حول كيفية عمل الكون وفهمها. ومنذ ثورة كوبرنيكوس، ومن خلال ميكانيكا نيوتن، ونظرية الكهرومغناطيسية، ونظرية دارون فى التطور، حقق الكون نوعاً من الفهم، وامتلك نوعاً من المعقولية وأصبح متاحاً أكثر من أى وقت مضى من خلال النمو المتزايد على نحو مفيد للمعرفة والفهم. وصار من الممكن أيضاً أن يشعر المثقفون بأن المعرفة العلمية منسجمة تمام الانسجام مع إيمانهم الدينى، ومساعدة لهذا الإيمان أيضاً. وتطلب هذا الاعتقاد وضع تمييز بين مجالين من الميتافيزيقا، المجال العقلى أو الروحى من جهة، والمجال الطبيعى أو المادى من جهة أخرى. اختص الدين بالمجال الروحى، واختص العلم بالمجال المادى. وهذا التمييز بين مجالى العقل والمادة بدا مسوغاً على نحو مستقل؛ وبالفعل تمتع بتاريخ طويل، وتلقى صياغته المشهورة إلى حد بعيد فى عمل رينيه ديكارت Rene Des- cartes، الفيلسوف الذى كان عضواً مهماً جداً فى الثورة العلمية فى القرن السابع عشر. وحتى سيجموند فرويد Sigmund Freud وكارل ماركس Karl Marx، وهما من أعظم الثوار المدمرين فى أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العشرين، على الرغم من رفضهما للشائبة الديكارتية Cartesian dualism، فقد اعتبرا أن عملهما جزء من تطور العلم كما جرى تصوره منذ القرن السابع عشر. واعتقد فرويد أنه ابتكر علم العقل، واعتقد ماركس أنه ابتكر علم التاريخ والمجتمع.

وبعبارة موجزة، هناك مرحلة طويلة في الحضارة الغربية افترض عندها أن الكون معقول تماماً وأنها قادرون على فهم منهجى لطبيعته. ولما كان هذان الافتراضان التوأمين قد لقيتا تعبيراً في سلسلة من التقارير الكلاسيكية في التنوير الأوروبي، اقترح أن أسميها "رؤية التنوير" the enlightenment vision. وهذه الرؤية المتفائلة بلغت ذروتها في أواخر القرن التاسع عشر، وبخاصة في ألمانيا البسماركية وإنجلترا الفيكتورية، على يد اثنين من ممثليها البلقاء؛ عالم الرياضيات والفيلسوف الألماني جوتلوب فريجه Gottlob Frege والمنطقي والفيلسوف البريطاني برتراند رسل Bertrand Russell.

بداية من العقود المبكرة من القرن العشرين، وقعت مجموعة من الأحداث الفكرية وغيرها وجاءت لتعترض وتقوض أساس هذه النزعة التفاؤلية التقليدية حول طبيعة الأشياء وحول قدرتنا على فهم هذه الطبيعة سواء بسواء. وأغلب الظن عندي أن الضربة السيكلوجية الوحيدة الساحقة للنزعة التفاؤلية الفكرية في القرن التاسع عشر لم تكن تطوراً فكرياً على الإطلاق، وإنما كانت بالأحرى كارثة الحرب العالمية الأولى. ومع ذلك توجد أيضاً مجموعة من الاعتراضات الفكرية بصورة خالصة على رؤية التنوير. وظهر أن معقولية العالم الواقعي وقدرتنا على فهم العالم على حد سواء تتعرض لهجوم من اتجاهات مختلفة. أولاً، اعترضت نظرية النسبية relativity theory على افتراضاتنا الأساسية إلى حد بعيد حول المكان والزمان، وحول طبيعة المادة والطاقة. على سبيل المثال، كيف نفهم الكون حيث إننا إذا ذهبنا إلى نجم - وفقاً لألبرت آينشتين - بسرعة الضوء تقريباً وعدنا في عشر سنوات فسوف نكون أكبر بعشر سنوات، ولكن كل شيء على الأرض سيكون أكبر مئة عام؟ ثانياً، ظهر أن اكتشاف المفارقات النظرية الخاصة بالفئة يعترض على العقلانية في القلعة الحصينة للعقلانية، ألا وهي الرياضيات. إذا كانت أسس الرياضيات تنطوى على تناقض، فلا شيء يبدو مضموناً. وكما قال فريجه نفسه عندما واجهته مفارقة رسل Russell's paradox: "إن اكتشافك للتناقض ألقى بي خلف الكلمات، وأود أن أقول لقد تركنى مروعاً تقريباً، لأنه هز الأساس الذي أردته لبناء علم الحساب." ويبدو أنه

"لا يقوض علم الحساب عندي فحسب، وإنما يقوض الأسس الممكنة الوحيدة لعلم الحساب من حيث هو كذلك." (١) ثالثاً، لم يفهم علم النفس عند فرويد بوصفه مدخلاً لعقلانية محسنة، وإنما فهم بوصفه دليلاً على استحالة العقلانية. والرأى عند فرويد أن الوعى العقلانى لا يزيد عن أن يكون فى بحر من اللاوعى غير العقلانى. رابعاً، ظهر برهان عدم الاكتمال عند كورت جودل Kurt Goldel's incompleteness ليوجه ضربة أخرى للرياضيات. هناك عبارات صادقة فى أنساق رياضية نستطيع جميعاً اعتبارها صادقة ولكن هذه العبارات لا نستطيع إثبات أنها صادقة داخل هذه الأنساق. وقبل جودل، ظهر أن المعنى الحقيقى لـ "صادق" فى الرياضيات يدل ضمناً على "قابل للإثبات رياضياً". خامساً، والأسوأ فيها جميعاً، فى تفسيرات معينة، بدت ميكانيكا الكم quantum mechanics ببساطة غير قابلة للتشبيه بمفاهيمنا التقليدية عن الحتمية والوجود المستقل للوجود الفيزيائى. وظهر أن ميكانيكا الكم تثبت معاً أن الواقع الفيزيائى عند المستوى الأساسى إلى أبعد حد غير محدد indeterministic، وأن الملاحظ الواعى - فى الفعل الحقيقى للملاحظة - يبتكر جزئياً الواقع الفعلى الذى يلاحظه. سادساً، فى أواخر القرن العشرين تعرضت عقلانية العلم ذاتها إلى هجوم من مؤلفين أمثال توماس كون Thomas kuhn وبول فييرآبند Pual Feyerabend، اللذين أثبتا أن العالم ذاته مصاب بالتعسف والعقلانية. أخذ كون على عاتقه إثبات أن الثورة العلمية الأساسية ليست وصفاً جديداً للواقع نفسه فحسب، وإنما هى أيضاً إبداع لواقع مختلف. وفى ذلك يقول: "بعد الثورة يعمل العلماء فى عالم مختلف." (٢) ورأى كثير من الباحثين أن لودفيج فتجنشتين Lud-wig Wittgenstein - أبعد فلاسفة القرن العشرين أثراً - قد أثبت أن خطابنا سلسلة من ألعاب اللغة language games غير المتكافئة التى يتعذر ترجمتها بشكل تبادلى. ونحن لا نشترك فى لعبة لغة واحدة كبيرة، وتوجد فيها معايير عالمية للعقلانية وكل شىء يكون معقولاً لكل شخص، وإنما ننشغل بسلسلة من ألعاب اللغة الصغيرة، لكل واحدة منها معاييرها الداخلية الخاصة للمعقولة.

ويمكن أن أستمر فى هذه القائمة الحزينة. على سبيل المثال، زعم عدد غير قليل من علماء الأنثروبولوجيا أنه لاتوجد عقلانية rationality صحيحة بشكل

عالمى، وإنما هناك ثقافات مختلفة لها صور مختلفة من العقلانية. وأصبحت الصور المتماثلة من النزعة النسبية relativism شائعة فى الحركات الفكرية المعروفة على الجملة بـ "ما بعد الحداثة" postmodernism. وينظر أصحاب ما بعد الحداثة إلى أنفسهم على أنهم يعترضون على رؤية التنوير.

وقد يحسن أن أصرح بمقاصدى وأكشفيها لك من البداية: أنا أقبل رؤية التنوير. وأعتقد أن الكون يوجد بشكل مستقل عن عقولنا، وأننا نستطيع - داخل الحدود التى تعينها مواهبنا التطورية - أن نصل إلى فهم طبيعته. وأعتقد أن التغير الحقيقى منذ القرن التاسع عشر ليس أن العالم أصبح غير معقول بطريقة مثيرة وغامضة، وإنما من الصعب أن تفهم لسبب مضجر وغير مثير وهو أن عليك أن تكون ذكياً وعليك أن تعرف قدرًا كبيراً جداً. على سبيل المثال، لكى تفهم الفيزياء المعاصرة يتعين عليك أن تعرف قدرًا من الرياضيات. ولن أحاول الرد على كل هذه الاعتراضات على رؤية التنوير. فهذا أمر يحتاج إلى كتب عديدة. وبدلاً من ذلك، طالما أن هدفى الأساسى هو البناء، سوف أحدد بإيجاز لماذا لم تزعجنى الحجج التى ذكرتها للتو، وبعد ذلك سوف أرد رداً مفصلاً على الجوانب المنوعة من اعتراض ما بعد الحداثة.

أولاً، نظرية النسبية ليست تضييداً للفيزياء التقليدية، وإنما توسيع لها. إنها تتطلب منا أن ن فكر فى المكان والزمان بطرق مضادة للبداهة، ولكن هذا ليس تهديداً لمعقولية الكون. والشئ الجدير بالذكر أن ميكانيكا نيوتن ظهرت أيضاً متمسمة بالمفارقة فى القرن السابع عشر. ثانياً، المفارقات المنطقية، الدلالية أو مفارقات نظرية الفئة، تبدو لى أنها لا تثبت شيئاً اللهم إلا أخطاء فلسفية معينة يمكن أن نرتكبها. وكما أن مفارقات زينون المشهورة حول المكان والزمان والحركة لا تثبت عدم واقعية المكان والزمان والحركة،^(٢) كذلك لا تثبت المفارقة المنطقية أية تناقضات فى قلب اللغة والمنطق والرياضيات. ثالثاً، فيما يتعلق بعلم النفس عند فرويد، مهما يكن إسهامه الأساسى فى الثقافة البشرية، فإنه لا يعتبر منذ عهد بعيد نظرية علمية بصورة جادة. صحيح أنه يواصل البقاء بوصفه ظاهرة ثقافية، ولكن قلة من العلماء الجادين يفترضون أنه يقدم تقريراً مثبتاً جيداً من الناحية

العلمية عن التطور النفسى الإنسانى وعلم الأمراض. رابعاً، برهان جودل نوع من التأييد للتصور العقلانى التقليدى الذى يفصل الأنطولوجيا (ما يوجد) عن الإبستمولوجيا (كيف نعرف). والصدق مسألة تناظر مع الوقائع. إذا كانت العبارة صادقة، فلا بد من أن توجد واقعة تكون العبارة صادقة بمقتضاها. والوقائع مسألة تتعلق بما يوجد وبالأنطولوجيا ontology. وقابلية الإثبات provability والتحقق verification هى مسائل للاكتشاف المتعلق بالصدق ومن ثم هى أفكار إبستمولوجية، ولا يجب خلطها بالوقائع التى نكتشفها. ويثبت جودل بصورة قاطعة أن الصدق الرياضى لا يمكن مطابقته بقابلية الإثبات. خامساً، أنا أوافق على أن ميكانيكا الكم، فى بعض التفسيرات، هى اعتراض خطير على رؤية التنوير. ولست مؤهلاً من حيث التخصص لوضع تقدير جاد لمغزاها. ومع ذلك، أود أن أميز بين الزعم بأن ميكانيكا الكم تثبت اللاتحديد فى علاقة المستويات المجهرية (المرئية بالمجهر) بالمستويات العيانية (المرئية بالعين المجردة) من جهة، والزعم بأنها تثبت أن الواقع ليس له وجود مستقل عن الملاحظين من جهة أخرى. بقدر ما أستطيع أن أخبر، علينا ببساطة أن نوافق على مستوى معين من اللاتحديد فى علاقات المجهرى بالعيانى بوصفها حقيقة حول الواقع. وبقدر ما نستطيع أن أرى، لا يوجد شئ فى النتائج الواقعية فى ميكانيكا الكم يجبرنا على النتيجة القائلة إن الملاحظ الواعى يبدع إلى حد ما الواقع الملاحظ. هذه المفارقات ليست فى النتائج الواقعية للتجارب، وإنما فى التفسيرات (٤) المنوعة للنتائج، ولا شئ يجبرنا على هذه التفسيرات المتسمة بالمفارقة والمضادة للبداهة، على الرغم من أن بعض علماء الفيزياء قد قبلوا هذا التفسير. وبعد ذلك فإن الجهود لإثبات النسبية حول العقلانية - إن كل معايير العقلانية نسبية ثقافياً - تنتهى دائماً إلى إثبات العكس. على سبيل المثال، لكى يثبت عالم الأنثروبولوجيا النسبية الثقافية تراه يخبرنا أن الـ Nuer يعتبر الأخوة التوأم طيوراً وأنه فى مراسم معينة يكون الخيار رأس الثور. ومع ذلك، عندما يخبرنا كيف يفهم الـ Nuer هذه الدعاوى، يتبين دائماً أنه يستطيع إخبارنا كيف تكون معقولة بمعاييرنا، وبالتالي كيف يمكن أن تكون معقولة بالنسبة لنا. (٥) ويتبين فى نهاية الأمر أن اللاعقلانية الظاهرية داخل الثقافة القبلية يمكن جعلها معقولة عن طريق معايير عالمية للعقلانية.

وسوف أتحدث حديثاً مطولاً فيما بعد عن كون واعتراضات ما بعد الحداثة على رؤية التنوير.

وفى هذا الكتاب، أود أن أستعمل المرحلة المعاصرة من الارتباك باعتبارها مناسبة للعناية بالمشروع الفلسفى التقليدى جداً لتقديم تقرير عن ظواهر كثيرة مختلفة ظاهرياً من أجل إثبات وحدتها العميقة. وأنا لا أعتقد أننا نحيا فى العالمين، عالم عقلى وعالم فيزيائى - ولا أعتقد أيضاً أننا نحيا فى ثلاثة عوالم، العقلى والفيزيائى والثقافى - وإنما فى عالم واحد، وأود أن أصف العلاقات بين بعض الأجزاء الكثيرة من هذا العالم الواحد. وأود أن أفسر البنية العامة لكثير من أجزاء الواقع المحيرة فلسفياً إلى أبعد حد. وعلى وجه التحديد، أود أن أفسر ملامح بنوية معينة فى العقل واللغة والمجتمع، وبعد ذلك أثبت كيف تتسجم فى وحدة معاً. وهدفى إذن هو أن أقدم إسهاماً متواضعاً لرؤية التنوير.

٢ - تقديم الفلسفة

يبدو أن هذا المشروع مفرد فى الطموح، ولكن على الأقل بمعنى واحد مهم هذا كتاب تمهيدى" فى الفلسفة؛ إذ لا يتطلب ثقافة أو معرفة فلسفية متخصصة سابقة من جانب القارئ.

وتتخذ الكتب فى الفلسفة التى تكون تمهيدية بهذا المعنى فى غالب الأمر صورة من اثنتين، وطالما أن هذا الكتاب لا يتخذ أية صورة منهما، أظن أنه من الأهمية بمكان أن أضع تمييزاً بينه وبين هذه الكتب الأخرى من البداية. النمط الأول وربما الأكثر شيوعاً للكتاب التمهيدى هو الذى يأخذ القارئ عبر قائمة من المشكلات الفلسفية المشهورة مثل حرية الإرادة، ووجود الله، ومشكلة العقل والجسم، ومشكلة الخير والشر، ومشكلة النزعة الشكية والمعرفة. والمثال الحالى الجيد لهذا النوع من الكتب هو كتاب توماس نيغل "ما الذى تعنيه تماماً؟" (١) والنوع الثانى من الكتاب التمهيدى هو تاريخ موجز للموضوع. ويأخذ القارئ تقريراً موجزاً عن المفكرين والمذاهب الفلسفية الأساسية، بداية من فلاسفة اليونان قبل سقراط وانتهاء بشخصية حالية بارزة، مثل فتنجشتين أو حركة مثل

الوجودية. ولعل أشهر كتاب من هذا النوع هو كتاب برتراند رسل "تاريخ الفلسفة الغربية" (٧) وكتاب رسل ضعيف في الثقافة، ولكنى أظن أنه فعل شيئاً كثيراً لتشجيع نشر الفكر الفلسفي أكثر من كتب التاريخ الفلسفي الدقيقة، وسر ذلك أن أى شخص يستطيع أن يطالعه باستمتاع مع شيء من الفهم على الأقل. لقد طالعه في سن المراهقة وترك لدى انطباعاً كبيراً. ويقال إن جيمى كارتر احتفظ به على المنضدة بجوار سريريه عندما كان رئيساً.

والكتاب الحالى لا هو نظرة عامة على الأسئلة الكبرى ولا هو تاريخ. وبالفعل هو من نمط ليس مسائراً للطريقة السائدة فى الكتابة. وسوف يظن كثير من خيرة الفلاسفة أنه لا يطاق. إنه كتاب تركيبى بمعنى أنه يحاول أن يركب مجموعة من التقارير عن موضوعات غير مرتبطة فى ظاهر الأمر أو مرتبطة ارتباطاً هامشياً. ولأننا نعيش فى عالم واحد، يتعين علينا أن نكون قادرين على أن نفسر بالفعل كيف ترتبط الأجزاء المختلفة فى هذا العالم بعضها ببعض وكيف تتماسك معا فى وحدة كاملة متسقة. وأود التوكيد على كلمات تركيب synthesis وتركيبى synthetic لأننى تعلمت على يد مجموعة من الفلاسفة - وعادة ما أفكر فى أننى أنتمى إليهم - يظنون فى أنفسهم أنهم يمارسون شيئاً يسمى "الفلسفة التحليلية" analytic philosophy. والفلاسفة التحليليون يفككون الأسئلة الفلسفية ويحللونها إلى عناصرها المكونة. ويمارسون ما يسمى "التحليل المنطقى" logical analysis. ويتضمن هذا الكتاب قدراً كبيراً من التحليل المنطقى، ولكنه أيضاً كتاب أضع فيه الأشياء معاً. فهو كتاب تركيبى يقوم به فيلسوف تحليلى. وبالاعتماد على كتاباتى المبكرة، أود أن أفسر كيف تعمل جوانب أساسية معينة فى العقل واللغة والواقع الاجتماعى، وكيف تؤلف وحدة كاملة متسقة.

وأريد بهذا الكتاب أن أحقق ثلاثة أهداف متميزة. أولاً، أود أن أقدم سلسلة من الدعاوى النظرية حول طبيعة العقل واللغة والمجتمع وحول العلاقات المتبادلة فيما بينها على حد سواء. ثانياً، بإنجاز الهدف الأول، أود أن أضرب مثلاً لأسلوب معين فى التحليل الفلسفى. يتشابه البحث الفلسفى بعض التشابهات المهمة مع صور البحث الأخرى مثل البحث العلمى، ولكنه يختلف عنها بعض الاختلافات

أيضاً. وأود أن أوضح تلکم التشابهات والاختلافات خلال المناقشة. ثالثاً، أود أن أضع بالمناسبة - إذا جاز التعبير - سلسلة من الملاحظات حول طبيعة الارتباك الفلسفي والمشكلات الفلسفية. ولوضع هذه الأهداف الثلاثة بإحكام شديد، أود أن أمارس فلسفة ما، وفي ممارستها أود أن أوضح كيفية ممارستها، وأرغب في أن أضع بعض الملاحظات حول المشكلات الخاصة بممارستها. وفي نهاية الكتاب أقرر بعض النتائج العامة حول طبيعة الفلسفة.

إذا حالفتي التوفيق في طموحاتي التفسيرية، فإن كل ما أقوله تقريباً سوف يبدو صحيحاً بصورة واضحة إلى حد ما، ويبدو واضحاً بالفعل إلى درجة أن القارئ غير المتخصص في الفلسفة - وهو القارئ الذي يخاطبه الكتاب - سوف تأخذه الدهشة أحياناً ويتساءل: لماذا ينتابه القلق حتى يخبرنا بهذا؟ والجواب هو أن الزعم الحقيقي الذي أضعه حتى بأشد ما يكون الوضوح سيكون - وقد كان على نحو نموذجي لقرون - موضوعاً لخلاف وغضب شديد أيضاً. ما السبب في ذلك؟ ما السبب في أنه عندما نبدأ ممارسة الفلسفة ترانا مدفوعين دفعاً عنيداً تقريباً إلى إنكار أشياء نعرف جميعاً أنها صادقة - على سبيل المثال، نعرف أن هناك عالماً واقعياً، وأنتا نستطيع أن نملك أنواعاً معينة من المعرفة عن هذا العالم، وأن العبارات تكون صادقة على نحو نموذجي إذا كانت تناظر الوقائع في العالم وتكون كاذبة إذا كانت لا تناظر شيئاً؟ اعتقد فتجنشتين أن الدافع إلى الخطأ الفلسفي يأتي في المقام الأول من سوء فهم طريقة عمل اللغة، ويأتي أيضاً من ميلنا إلى تعميم مناهج العلم وبسطها على مجالات لا تكون ملائمة فيها. وأظن أن هذه هي بالفعل بعض مصادر الخطأ الفلسفي، ولكن بعضها فقط. وسوف أشير إلى مصادر أخرى عندما نتقدم في الكتاب، والمصادر الأخرى التي تستحق اللوم أكثر من المصادر التي قدمها فتجنشتين، هي مصادر من قبيل خداع النفس والرغبة في القوة.

ومهما يكن من أمر، خليك بك أن تقول ما يبدو واضحاً؛ لأن ما يبدو واضحاً عادة يبدو فقط بهذه الطريقة بعد أن قلته. وقبل أن تقوله، لا يكون واضحاً ما تحتاج إلى قوله. هذا الكتاب، إذن، ربما يقدم الانطباع بأننى سوف أصحبك في

رحلة ممهدة ومفتوحة. وهذا وهم. فنحن فى طريق ضيق عبر غابة. ومنهجى فى الشرح هو الإشارة إلى الطريق ثم لفت الانتباه إلى أجزاء الغابة التى نحن فى حاجة إلى اجتنابها. وإن شئت أن تضع النقطة ذاتها بطريقة تبدو رنانة أكثر مما أردت، قل إننى أحاول تقرير الصدق، وبعد ذلك تقرير الأكاذيب المتنافسة التى تمنح تقرير الصدق جانباً كبيراً من أهميته الفلسفية.

٣ - المواقف المهملة

فى معظم القضايا الفلسفية الأساسية هناك ما يجوز أن نسميه، باستعمال استعارة الكمبيوتر، الموقف المهمل. والمواقف المهملة هى وجهات النظر التى نتمسك بها على نحو يسبق التأمل إلى درجة أن أى انحراف عنها يتطلب جهداً واعياً وحجة مقنعة. وهى المواقف المهملة فى بعض المسائل الأساسية:

• هناك عالم واقعى يوجد بصورة مستقلة عنا، وبصورة مستقلة عن خبراتنا وأفكارنا ولغتنا.

• نملك مدخلاً حسيماً مباشراً إلى هذا العالم عن طريق حواسنا، وبخاصة اللمس والرؤية.

• الكلمات فى لغاتنا، مثل أرنب وشجرة، تملك بصورة نموذجية معانى واضحة على نحو معقول. وبسبب معانيها، يمكن استعمالها للإشارة إلى الأشياء الواقعية فى العالم وللحديث عنها.

• عباراتنا تكون صادقة أو كاذبة على نحو نموذجى اعتماداً على ما إذا كانت تناظر كيفية وجود الأشياء، أعنى تناظر الوقائع فى العالم.

• السببية causation علاقة واقعية بين الأشياء والحوادث فى العالم، علاقة وفقاً لها تسبب الظاهرة الواحدة، السبب، ظاهرة أخرى، النتيجة.

وفى حياتنا اليومية العادية، نسلم بوجهات النظر هذه تسليمياً كبيراً إلى درجة أننى أظن أنه من الضلال والتضليل أن نصفها بأنها "وجهات نظر" views - أو فروض hypotheses أو آراء opinions - على الإطلاق. على سبيل المثال، أنا

لا أتمسك بالرأى القائل بوجود عالم واقعي، بالطريقة التي أتمسك بها بالرأى القائل إن شكسبير كاتب مسرحي عظيم. هذه الافتراضات المسبقة المسلم بصحتها هي جزء مما أسميه خلفية تفكيرنا ولغتنا. وكتبت كلمة خلفية بحرف كبير لأبين أننى أستعملها مصطلحاً شبه تخصصي، وسوف أوضح معناها بشيء من التفصيل فيما بعد.

إن تاريخ الفلسفة في جانبه الأكبر يكمن في الهجوم على المواقف المهملة. ويشتهر الفلاسفة العظماء غالباً بسبب رفضهم لما يسلم به كل شخص آخر. ويبدأ الهجوم المميز بالإشارة إلى العضلات والمفارقات في الموقف المهمل. ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نتمسك بالموقف المهمل ونعتقد أيضاً في مجموعة كاملة من الأشياء الأخرى التي نود الاعتقاد فيها. ومن ثم لا بد من التخلي عن الموقف المهمل وتحل محله وجهة نظر جديدة ثورية ما. والأمثلة المشهورة على ذلك هي تفنيد ديفيد هيوم David Hume للفكرة القائلة إن السببية علاقة واقعية بين الحوادث في العالم، وتفنيد الأسقف جورج باركلي George Berkeley لوجهة النظر القائلة إن العالم المادى يوجد وجوداً مستقلاً عن إدراكنا له، ورفض ديكارت وكثير من الفلاسفة الآخرين أيضاً، لوجهة النظر القائلة إننا نستطيع أن نملك معرفة حسية مباشرة بالعالم. ومنذ عهد قريب جداً افترض كثير من الباحثين أن ويلارد كواين Willard Quine قد فند وجهة النظر القائلة إن الكلمات في لغتنا لها معانٍ محددة. ويظن عدد غير قليل من الفلاسفة أنهم قد فندوا نظرية التناظر correspondence theory of truth - و هي وجهة النظر القائلة إذا كانت العبارة صادقة، فإنها تكون هكذا بصورة نموذجية لأن هناك واقعة ما، أو موقفاً، أو أمراً من أمور الواقع في العالم يجعلها صادقة.

وأنا أعتقد بصفة عامة أن المواقف المهملة صحيحة، وأن الهجمات التي تشن عليها خاطئة. وأظن أن هذا هو الحال بالتأكيد مع كل الأمثلة التي ذكرتها منذ لحظات. ومن غير المحتمل أن تظل المواقف المهملة تقريبية ومتقلبة في التاريخ الإنساني على مدار قرون، وأحياناً آلاف الأعوام أيضاً، إذا كانت كاذبة كما يحاول الفلاسفة إثبات ذلك. ولكن ليست كل المواقف المهملة صادقة. ولعل أشهر المواقف

المهملة، هو الموقف القائل إن كل واحد منا يتألف من كائنين منفصلين: الجسم من جهة، والعقل أو النفس من جهة أخرى، وإن هذين الكائنين يرتبطان معا خلال حياتنا و استقلالان على نطاق أن عقولنا أو نفوسنا تصبح متحررة من أجسامنا وتواصل البقاء بوصفها كائنات واعية حتى بعد أن تبنى الأجسام تماماً. وتسمى هذه الوجهة من النظر الثنائية dualism. وأظن أنها خاطئة، وسوف أقول سبب ذلك في الفصل الثانى. ومع ذلك، بصفة عامة تكون المواقف المهملة أكثر صحة على الأرجح من بدائلها. و الحقيقة المخزية فيما يتعلق بمهنتى، وإن كانت شيئاً عجباً، هى أن أعظم الفلاسفة الذين يكتب لهم الشهرة والإعجاب هم غالباً أصحاب النظريات المحالة المنافية للعقل.

وهناك ما يغرى بالتفكير فى أن ما أسميه المواقف المهملة هو ما يسميه الحس المشترك "الحس المشترك" common sense. وأظن أن هذا خطأ. "فالحس المشترك" ليس فكرة واضحة تمام الوضوح، وإنما هو - كما أفهمه - مسألة اعتقادات يتم التمسك بها على نطاق واسع ولا يعترض عليها عادة. وعلى الرغم من أنه لا يوجد خط فاصل حاد، فإن ما أسميه المواقف المهملة أساسية أكثر من الحس المشترك. وأظن أنها مسألة فى الحس المشترك أنه إذا أردت أن يعاملك الناس بلطف، فمن الأفضل أن تكون لطيفاً معهم. هذا النوع من الحس المشترك ليس له رأى يتعلق بالمسائل الميتافيزيقية الأساسية مثل وجود العالم الخارجى أو واقعية السببية. فالحس المشترك، فى أغلب الأحوال، هو مسألة رأى مشترك. أما الخلفية فسابقة على هذه الآراء.

وبعض الأمثلة المهمة للغاية فى الفلسفة هى التى تنشأ بسبب تعارض مباشر أو حتى عدم اتساق منطقى بين موقفين مهملين. على سبيل المثال، يبدو لى أن الناس يتحدثون ويفكرون بطريقة نموذجية كما لو كانوا يفترضون أن لديهم حرية إرادة من نوع يحول دون الحتمية السببية، ويفترضون فى الوقت ذاته أن كل أفعالنا لها تفسيرات حتمية سببية. وطوال صفحات هذا الكتاب سوف نلخص مواقف مهملة متنوعة، ونهتم بتعارض هذه المواقف اهتماماً خاصاً. وفى الفصل الأول أناقش مجموعة من المواقف المهملة التى تركز على أفكار الواقع والصدق.

٤ - الواقع والصدق: الموقف المهمل

هناك موقف بين المواقف المهمة التي تشكل خلفيتنا المعرفية، وربما يكون الموقف الأساسى، يتمثل فى فئة معينة من الافتراضات المسبقة حول الواقع والصدق. عندما نفعّل أو نفكر أو نتكلم بشكل نموذجى، فإننا نسلم بطريقة معينة أن أفعالنا وأفكارنا وكلامنا يرتبط بأشياء خارجية عنا. وأنا أصور هذا بوصفه فئة من العبارات، ولكن هذا مضلل إذا أوحى بأنه عندما نتكلم بالفعل أو نفكر أو نفعّل بطريقة أخرى، فإننا نتمسك أيضا بنظرية. إن فئة العبارات التي أقدمها لك عن الواقع والصدق يمكن معالجتها على أنها نظرية أو حتى فئة من النظريات، ولكن عندما تعمل الخلفية - عندما تؤدي مهمتها، إذا جاز التعبير - فإننا لا نحتاج إلى نظرية. فهذه الافتراضات المسبقة سابقة على النظريات.

ومهما يكن من أمر، فالمحقق هو أننا نفعّل أو نفكر أو نتكلم بالأنواع التالية من الطرق، ترانا نسلم بمجموعة من الأشياء: عندما ندق مسماراً، أو نطلب وجبة خارجية من المطعم، أو نجرى تجربة معملية، أو نتساءل أين تقضى العطلة، فإننا نسلم بالتالى: يوجد عالم واقعى مستقل عن الكائنات البشرية تمام الاستقلال ومستقل عما تفكر فيه أو تقول عنه، وتكون العبارات المتعلقة بالأشياء وحالات الواقع فى هذا العالم صادقة أو كاذبة اعتماداً على ما إذا كانت الأشياء توجد بالفعل فى العالم بالطريقة التي نقول إنها توجد بها. وبالتالى - على سبيل المثال - إذا تأملت فى خطط عطلتى أتساءل ما إذا كانت اليونان أشد حرارة فى الصيف من إيطاليا. وأسلم ببساطة بأن هناك عالماً واقعيًا يتضمن أماكن مثل اليونان وإيطاليا، وأن هذه الأماكن لها درجات حرارة متباينة. زد على ذلك، إذا قرأت فى كتاب السياحة أن متوسط درجة حرارة الصيف فى اليونان أشد حرارة منها فى إيطاليا، فاعرف أن ما يقوله الكتاب سيكون صادقاً فقط إذا كان الواقع فى المتوسط فى الصيف فى اليونان أشد حرارة منه فى إيطاليا. وهذا لأننى أسلم بأن هذه العبارات تكون صادقة فقط إذا كان هناك شيء مستقل عن العبارة وبمقتضاه، أو بسببه، تكون صادقة.

هذان الفرضان المسبقان الخلفيان لهما تاريخ طويل وأسماء مشهورة متنوعة. وأود أن أسمى الفرض الأول، القائل بوجود عالم واقعي مستقل عنا، "الواقعية الخارجية" external realism. وهى "واقعية" لأنها تقرر وجود العالم الواقعي، و"خارجية" تمييزاً لها من أنواع أخرى من الواقعية، على سبيل المثال، الواقعية المتعلقة بالموضوعات الرياضية (الواقعية الرياضية) mathematical realism أو الواقعية المتعلقة بالحقائق الأخلاقية (الواقعية الأخلاقية) ethical realism. والفرض الثانى وجهة النظر الثانية - القائلة إن العبارة تكون صادقة إذا كانت الأشياء فى العالم توجد بالطريقة التى تقول العبارة إنها توجد بها، وتكون كاذبة بطريقة أخرى - تسمى "نظرية التناظر فى الصدق" the correspondence theory of truth. وهذه النظرية تأتى فى مجموعة من الصور المختلفة. ولكن الفكرة الأساسية التى تقوم عليها هى أن العبارات تكون صادقة إذا تناظرت، أو وصفت، أو انسجمت مع الطريقة التى توجد بها الأشياء بالفعل فى العالم، وتكون العبارات كاذبة إذا لم تفعل ذلك.

هناك ظواهر مستقلة عن العقل فى العالم من بينها أشياء من قبيل ذرات الهيدروجين، واللوحات المعمارية، والفيروسات، والأشجار، والمجرات. وواقع هذه الظواهر مستقل عنا. ولقد وجد الكون منذ فترة طويلة قبل أن يوجد أى إنسان أو قبل أن يظهر فاعل آخر لديه وعى، وسيوجد لفترة طويلة بعد أن نرحل جميعاً من على مسرح الحياة.

ليست كل الظواهر فى العالم مستقلة عن العقل. خذ مثلاً المال، والملكية، والزواج، والحروب، وألعاب كرة القدم، وحفلات الكوكتيل، تجدها جميعاً تعتمد بالنسبة لوجودها على فاعلين بشر واعين بطريقة تختلف عن وجود الجبال وأنهار الجليد والجزيئات.

وأنا أعتبر أن الزعم الأساسى للواقعية الخارجية - الزعم بوجود عالم واقعي مستقل استقلالاً كاملاً ومطلقاً عن كل تمثيلاتنا، وكل أفكارنا، ومشاعرنا، واعتقاداتنا، ولغتنا، وخطابنا، ونصوصنا، وهلمَّ جراً - زعم واضح، وبالفعل من حيث هو شرط جوهرى للعقلانية، وللمعقولية أيضاً، إلى درجة أننى تورطت بعض

الشيء فى طرح السؤال ومناقشة الاعتراضات المتنوعة على هذه الوجهة من النظر. لماذا يود أى شخص بعقله السليم الهجوم على الواقعية الخارجية؟ حسناً، هذا فى حقيقة الأمر سؤال مركب بعض الشيء، وسوف أناقشه بشيء من التفصيل فيما بعد. ومع ذلك أود أن أشير هنا إلى أن حالات الهجوم على الواقعية الخارجية لا تقف منعزلة. إنها تميل إلى السير فلسفياً بصحبة الاعتراضات على الجوانب الأخرى من افتراضاتنا المسبقة الخلفية التى تشكل أيضاً المواقف المهملة. وبالإضافة إلى الواقعية نحن نفترض بصفة عامة أن أفكارنا، وكلامنا، وخبراتنا ترتبط مباشرة بالعالم الواقعى. أعنى نفترض أننا عندما ننظر إلى أشياء مثل الأشجار والجبال، ندركها إداركاً نموذجياً؛ ونفترض أننا عندما نتكلم، فإننا نستعمل الكلمات استعمالاً نموذجياً للإشارة إلى الأشياء فى عالم يوجد مستقلاً عن لغتنا؛ ونفترض أننا عندما نفكر، فإننا نفكر غالباً فى أشياء واقعية. زد على ذلك، كما أشرت من قبل، أن ما نقوله عن مثل هذه الأشياء يكون صادقاً أو كاذباً اعتماداً على ما إذا كان يناظر الطريقة التى توجد بها الأشياء فى العالم. وعلى هذا النحو، تشكل الواقعية الخارجية أساس وجهات نظر فلسفية أساسية أخرى جرى إنكارها مراراً وتكراراً - النظرية الإشارية فى التفكير واللغة *referential theory of thought and language* ونظرية التناظر فى الصدق. والمفكرون الذين يودون إنكار نظرية التناظر فى الصدق أو النظرية الإشارية فى التفكير واللغة يجدون التسليم بالواقعية الخارجية أمراً مربكاً. وغالباً لا يتكلمون عنها على الإطلاق أو لا يجدون سبباً دقيقاً تقريباً لرفضها. والحق أن قلة حقيقية من المفكرين أسرفوا على أنفسهم وقالوا إنه لا يوجد شيء من قبيل وجود عالم خارجى وجوداً مطلقاً، وموضوعياً، ومستقلاً عنا تمام الاستقلال. لقد فعلها بعض المفكرين. أسرف بعضهم وقالوا إن العالم الواقعى المزعوم هو "بناء اجتماعى" *social construct*. ولكن حالات الإنكار المباشرة هذه للواقعية الخارجية نادرة. والخطوة النموذجية جداً عند المنكرين للواقعية هى تقديم حجة يبدو أنها تعترض على الموقف المهمل كما وصفته، وبعد ذلك تزعم أن الاعتراض يسوغ موقفاً آخر يرغبون فى الدفاع عنه، وصورة ما من وجهات نظر

تسمى بشكل منوع البنيوية الاجتماعية social constructionism، والبراجماتية pragmatism، والتفكيكية deconstructionism، والنسبية relativism، وما بعد الحداثة postmodernism، وهلمَّ جراً.

والبنية المنطقية للموقف الذى يلقاه المنكرون للواقعية هي:

١ - افتراض أن الواقعية الخارجية صحيحة، إذن يوجد عالم واقعى على نحو مستقل عنا وعن اهتماماتنا.

٢ - إذا كان هناك عالم واقعى، فهناك طريقة يوجد بها العالم بالفعل. وهناك طريقة موضوعية توجد بها الأشياء فى العالم.

٣ - إذا استطعنا أن نقول كيف توجد الأشياء، فإن ما نقوله يكون صادقاً أو كاذباً بطريقة موضوعية اعتماداً على النطاق الذى ننجح به أو نخفق فى قول كيف توجد.

وأنصار صور الذاتية subjectivism أو النسبية relativism الذين يودون رفض القضية الرابعة تعوقهم القضية الأولى، التى يشعرون أنهم قد رفضوها أو كما يقولون أحياناً وضعوها "موضع شك".

إن حالات الهجوم على الواقعية الخارجية ليست جديدة على الإطلاق، وإنما تعود إلى قرون كثيرة خلت. ولعل أشهر هجوم هو زعم باركلى أن ما نظن أنه أشياء مادية هو بالفعل مجرد مجموعات من "الأفكار" ideas، ويقصد بها حالات الوعى. وبالفعل هذا التقليد المسمى بصور منوعة المثالية idealism أو مذهب الظواهر phenomenism، استمر بطريقة ملائمة إلى القرن العشرين. وأصبحت هذه الواجهة من النظر تسمى "مثالية" لأنها تقرر أن الواقع الوحيد الذى يوجد هو واقع "الأفكار" بهذا المعنى الخاص للكلمة. ولعل أعظم المثاليين أثراً فى كل العصور هو جورج فردرش هيغل Georg Friedrich Hegel. والمعتقد الأساسى فى المثالية هو أن الواقع فى خاتمة المطاف ليس مسألة شىء يوجد بشكل مستقل عن إدراكاتنا الحسية وتمثيلاتنا الأخرى، وإنما الصواب أن الواقع يتشكل عن طريق إدراكاتنا الحسية والأنواع الأخرى من التمثيلات. وبدلاً من التفكير فى مزاعمنا للمعرفة، بحيث تكون مسؤولة أمام واقع خارجى مستقل،

نجعل الواقع مسئولاً أمام تمثيلاتنا الخاصة. وأعتقد أن أكثر صور الموقف المثالي تعقيداً توجد في فلسفة إمانويل كانط Immanuel Kant الذي أعتقد أن ما سماه "العالم الظاهري" phenomenal world - عالم الكراسي، والموائد، والأشجار، والكواكب، وهلمَّ جراً - يتوقف كلية على تمثيلاتنا. واعتقد كانط أيضاً أن هناك بالفعل عالماً آخر يكمن وراء عالمنا الظاهري هو عالم "الأشياء في ذاتها" things in themselves، ولكنه رأى أن هذا العالم لا سبيل لنا إلى معرفته تماماً، ولا نستطيع حتى الكلام عنه كلاماً ذا معنى. والعالم التجريبي - أعنى العالم الذي نخبره ونحيا فيه - هو في الحقيقة عالم لظواهر منظم، عالم للطريقة التي تبدو لنا بها الأشياء. وبالتالي، في رأى كانط، كما هو الحال في رأى صور أخرى من المثالية، فإن عالم الموائد، والكراسي، والجبال، والشهب، بالإضافة إلى المكان والزمان والسببية، هو في الحقيقة عالم من مجرد ظواهر، والاختلاف بين كانط والمثاليين الآخرين مثل بركلي هو أن الآخرين يعتقدون أن الظواهر - أو "الأفكار" كما يسميها بركلي - هي الواقع فقط، على حين يعتقد كانط أنه بالإضافة إلى عالم الظواهر، هناك واقع الأشياء في ذاتها يكمن وراء الظواهر، التي لا يمكن أن نحصل على معرفة عنها كائنة ما تكون.

لماذا وجد كثير من الفلاسفة البارعين المثالية مغرية في صورها المختلفة؟ حسناً، إن إحدى مزاياها أنها تمكنا من الرد على اعتراض النزعة الشكية القائلة إننا لا نستطيع أن نعرف حقاً كيف يوجد العالم. وبالفعل، من الناحية التاريخية، نشأت المثالية بسبب حالات الإخفاق في الرد على النزعة الشكية من النوع الذي قدمه ديكارت. كل صور النزعة الشكية تركز على زعم مؤداه أننا نستطيع أن نملك كل دليل ممكن على أي زعم ويظل خاطئاً بصورة جذرية. يمكن أن نملك الدليل الممكن الأكثر كمالاً على وجود العالم الخارجي ونظل نعانى من هذيان شديد. يمكن أن يخدعك شيطان ماهر، أو تكون مخاً في حوض، أو تكون حاملاً، وهلمَّ جراً. (*) ويحل المثالي هذه المشكلة عن طريق إزالة الفجوة بين الدليل

(*) "المخ في حوض" brian in a vit هو تخيل فيلسوف وفقاً له يملك المرء كل خبراته حتى على الرغم من أن المرء يتكون من مخ في حوض به مواد مغذية وتنتج الخبرات اصطناعياً عن طريق إثارة المخ كهربائياً.

والواقع بطريقة أن الدليل يتوافق مع الواقع. وبعد ذلك تصبح مسألة بسيطة إلى حد ما أن نميز هذه الحالات على أنها أوهام وأضغاث أحلام، وهلوسات، وهلم جرا، التي لا تكون واقعية من الحالات التي تكون مكونات "للعالم الواقعي". فالأوهام illusions هي ببساطة ظواهر لا تتسجم انسجاماً ملائماً مع الظواهر الأخرى. ولكن في الإدراكات الحسية الوهمية وغير الوهمية، لا يوجد شيء يكمن خلف تمثيلاتنا. وخلاصة القول أن الاستعانة بالمثالية تعنى إزالة الفجوة بين الواقع والمظهر، الفجوة التي جعلت النزعة الشكية ممكنة. ويكمن الواقع في ظواهر منظمة.

ومع ذلك، من الواجب أن أعترف بأننى أظن أن هناك سبباً أعمق بكثير للاستعانة المستمرة بكل صور اللاواقعية antirealism. وأصبح هذا السبب واضحاً في القرن العشرين: إنه يشبع الدافع الأساسي إلى القوة. يبدو من المثير للاشمئزاز تماماً، بطريقة أو بأخرى، أنه يتعين علينا أن نكون تحت رحمة "العالم الواقعي". ويبدو من المرعب تماماً ألا تكون تمثيلاتنا مسئولة أمامنا على الإطلاق. وهذا هو السبب في أن الناس الذين يتمسكون بالصور المعاصرة من اللاواقعية ويرفضون نظرية التناظر في الصدق يسخرون من وجهة النظر المعارضة. على سبيل المثال، يشير ريتشارد رورتى Richard Rorty إشارة تهكمية إلى "الواقع كما هو في ذاته". (٨)

لقد ظهر أن المثالية قد ماتت منذ خمسين عاماً خلت، وفي الصورة التي قدمها الخط الممتد من باركلي إلى هيغل، لا يزال هذا الحكم صحيحاً على نطاق واسع. ومع ذلك، ظهرت منذ عهد قريب صورة جديدة لإنكار الواقعية. وعلى حد تعبير رورتى "إن شيئاً ما يبدو مثل المثالية في طريقه إلى أن يصبح جديراً بالاحترام الفكري". (٩) وجاء هذا في صور متنوعة، كل صورة منها أكثر إبهاماً من الأخرى، وتظهر تحت عناوين من قبيل "التفكيك" deconstruction و"علم مناهج الجماعات والشعوب" ethnomethodology و"البراجماتية" pragmatism و"البنوية الاجتماعية" social constructionism. لقد ناقشت ذات مرة عالم مشهور في دراسة الجماعات البشرية زعم أنه قد أثبت أن علماء الفلك يبتكرون

بالفعل أشباه النجوم وظواهر فلكية أخرى من خلال بحوثهم ومناقشاتهم. قلت له محدقاً بدهشة: هب أننا سرنا على ضوء القمر وقلت لك: "ما أروع القمر هذه الليلة" ووافقتى على ما أقول. فهل ابتكرنا القمر؟ قال: نعم.

فى أواخر القرن العشرين، بدت الهموم المتعلقة بالنزعة الشكية أقل أثراً فى الحث على اللاواقعية. وليس من السهل أن تحدد ما يدفع اللاواقعية المعاصرة، ولكن إذا اخترنا خيطاً يمتد عبر مجموعة متنوعة واسعة من الحجج، فسوف يكون ما يسمى أحياناً نزعة وجهة النظر perspectivism. ونزعة وجهة النظر هى الفكرة القائلة إن معرفتنا بالواقع ليست من النوع الذى لا يتخلله وسيط؛ إذ يتوسطها دائماً الرأى، وفئة معينة من الميول، والأسوأ من ذلك دوافع سياسية شريرة، مثل الولاء لجماعة سياسية أو إيديولوجيا. ونظراً لأننا لا نستطيع أن نملك أبداً معرفة بالعالم لا يتخللها وسيط، إذن ربما لا يوجد عالم واقعى، أو ربما من غير المفيد حتى الكلام عنه، أو ربما لا يكون مهماً أيضاً. وعلى هذا النحو تأتى اللاواقعية فى أواخر القرن العشرين خجولة ومراوغة بعض الشيء. وعندما أقول "خجولة" و"مراوغة"، فأنا أقصد مقابلتها بالتقرير الصريح، والدقيق إلى درجة مؤلمة، والمكشوف الذى وضعته عن الموقف المهمل: يوجد عالم واقعى مستقل عنا تمام الاستقلال، عالم من الجبال والجزئيات، والأشجار، والبحار، والمجرات، وهلمَّ جراً. لاحظ بعض الآراء المتباينة: يكتب هيلارى بتنام Hilary Putnam: "إذا وجب على المرء أن يستعمل لغة مجازية، فليكن المجاز هو: العقل والعالم يؤلفان بالتعاون مع العقل والعالم".^(١٠) ويكتب جاك دريدا Jacques Derrida: "لا يوجد شيء خارج النصوص". (Il n'y a pas de bors texte):^(١١) ويكتب ريتشارد رورتى: "أظن أننا سنكون أفضل حالاً من دون الفكرة الفعلية عن "حقيقة الواقع".^(١٢) ويزعم نيلسون جودمان Nelson Goodman أننا نقيم العوالم عن طريق تعيين أنواع معينة من الحدود بدلاً من أخرى.

الآن مثلما نعين مجموعات من النجوم عن طريق اختيار نجوم معينة ووضعها بدلاً من أخرى، كذلك نعين النجوم عن طريق وضع حدود معينة بدلاً من أخرى. لا شيء يأمر بما إذا كانت السماء سوف تتحدد فى مجموعات من النجوم أو أشياء أخرى. علينا أن نعين ما نجده، وليكن

الدب الأكبر، أو الشعري، أو الطعام أو الوقود أو أى نظام صوتي
مجسم. (١٣)

ماذا نحن قائلون في الرد على هذه الاعتراضات على الموقف المهمل؟ سوف
أرد على بعض الصور الأكثر شيوعاً من الحجّة، ولكن أرى لزاماً علىّ أن أعتري
من البداية بأننى لا أظن أن الحجّة هي التي تحرك بالفعل الاندفاع إلى إنكار
الواقعية. وأظن أنها مسألة في التاريخ الثقافي والفكري المعاصر أن حالات
الهجوم على الواقعية لا تحركها الحجج؛ لأن الحجج ضعيفة بوضوح تقريباً،
ولأسباب سوف أشرحها بتفصيل بعد قليل. والصواب - كما اقترحت من قبل -
أن الدافع لإنكار الواقعية هو نوع من الرغبة في القوة، التي تظهر ذاتها بطرائق
عدة. وفي الجامعات، وبصورة أكثر بروزاً في أقسام العلوم الإنسانية المنوعة،
يجرى الافتراض بأنه إذا لم يوجد عالم واقعي، فإن العلم يكون على قدم المساواة
مع العلوم الإنسانية. فكلاهما يتعامل مع بنى اجتماعية، ولا يتعامل مع حالات
مستقلة من الواقع. ومن هذا الافتراض، تطورت بسهولة صور ما بعد الحداثة،
والتفكيك، وهلمّ جرا، وتحررت تماماً من السلاسل والقيود المتبعة اللازمة لمواجهة
العالم الواقعي. إذا كان العالم الواقعي مجرد ابتكار - بناء اجتماعي مصمم لقمع
العناصر المهمشة في المجتمع - إذن دعنا نتخلص من العالم الواقعي ونبنى العالم
الذي نريده. وأظن أن هذه هي القوة السيكولوجية الحقيقية الدافعة وراء
اللاواقعية عند نهاية القرن العشرين.

ومع ذلك هناك نقطتان منطقيتان أراني في حاجة إلى وضعهما في التو
واللحظة. فأما الأولى فهي أن الإشارة إلى الأصول السيكولوجية للاواقعية ليست
تفصيلاً للاواقعية. سنقع في المغالطة التكوينية عندما نفترض أننا إذا كشفنا عن
الأصول غير المشروعة للحجج ضد الواقعية، فإننا نفند هذه الحجج بطريقة أو
بأخرى. هذا العمل ليس كافياً. وأما الأخرى فتقول طالما أن الحجج قد قدمت
ضد الواقعية، فيجب علينا أن نرد عليها بتفصيل. وهكذا نفعّل الآن.

٥ - أربعة اعتراضات على الواقعية

إن الحجّة المعاصرة الأكثر شيوعاً ضد الواقعية هي، كما قلت، نزعة
وجهة النظر. وتتخذ الحجّة صوراً مختلفة، ولكن الخيط الذي يمتد خلالها هو

أننا لا نملك مدخلاً إلى العالم الواقعي، ولانملك طريقة لتمثيله، ولا نملك طريقة للتعامل معه بنجاح اللهم إلا من وجهة نظر معينة، ومن فئة معينة من الافتراضات المسبقة، وتحت وجه معين، ومن موقف معين، وتمضى الحجة قائلة إذا كان هناك مدخل لا يتخلله وسيط إلى الواقع، إذن لا يوجد بالفعل هدف في الحديث عن الواقع، وبالفعل لا يوجد واقع مستقل عن المواقف، أو الأوجه، أو وجهات النظر. والتقرير الجيد عن نزعة وجهة النظر نجده في كتاب مدرسي عن فلسفة العلم الاجتماعي من تأليف بريان فاي Brian Fay. (وبالمناسبة، غالباً ما نستطيع أن نكتشف ما يجري في الثقافة عن طريق تأمل الكتب المدرسية للطلاب الذين لم يتخرجوا بعد أكثر من تأمل كتابات المفكرين أصحاب المكانة العالية. فالكتب المدرسية أقل مهارة في الكتمان).

نزعة وجهة النظر هي الموضوعة الإستمولوجية السائدة في الحياة الفكرية المعاصرة. ونزعة وجهة النظر هي الرأي القائل إن معرفتنا برمتها هي في طبيعتها العادية تأتي من وجهة نظر بصورة جوهرية. وهذا يعني أن دعاوى المعرفة وتقويمها يحدث دائماً داخل إطار يقدم الموارد المفهومية التي فيها ومن خلالها يجري وصف العالم وتفسيره. وتبعاً لنزعة وجهة النظر، لا يوجد شخص في أي وقت ينظر إلى العالم مباشرة كما هو في ذاته، وإنما الصواب أن الناس يتعاملون معه من موقفهم الخاص مع افتراضاتهم الخاصة وتصوراتهم المسبقة. (١٤)

حتى الآن، هذا لا يبدو أنه هجوم حتى على الصورة البسيطة للغاية من الواقعية. وإنما يقول فحسب إنه لكي تعرف الواقع، عليك أن تعرفه من وجهة نظر. والخطأ الوحيد في هذه الفقرة هو هذا بطريقة أو بأخرى، معرفة الواقع مباشرة كما هو في ذاته تتطلب أن يكون معروفًا من غير وجهة نظر. وهذا افتراض ليس له ما يسوغه. على سبيل المثال، أرى مباشرة الكرسي أمامي، ولكنني أراه بطبيعة الحال من وجهة نظر. وأعرفه مباشرة من منظور. ويقدر ما يكون معقولاً الحديث عن معرفة "الواقع مباشرة كما هو في ذاته"، فأنا أعرفه مباشرة كما هو في ذاته عندما أعرف أن هناك كرسيًا لأنني رأيت. وهذا يعني

القول إن نزعة وجهة النظر، المحددة على هذا النحو، ليست متعارضة مع الواقعية أو مذهب الموضوعية الإيستمولوجية القائل إننا نملك مدخلاً حسيًا مباشرًا إلى العالم الخارجى.

وتظهر الملاحظة الحاسمة عندما يواصل فائ القول إن نزعة وجهة النظر تجعل من المستحيل امتلاك معرفة بحقائق توجد وجوداً مستقلاً. وإليك الطريقة التى تسير بها الحجة:

لاحظ هنا أن ليست الظواهر ذاتها هى التى تكون وقائع أبداً، وإنما الظواهر بمقتضى وصف معين. فالوقائع كائنات ذات معنى من الناحية اللغوية تختار من مجرى الحوادث ما يحدث أو ما يوجد. ولكن هذا يعنى أنه لكى توجد وقائع على الإطلاق لابد من أن توجد مفردات لغوية يمكن أن توصف فى حدودها. ومن دون مفردات لغوية سابقة تصف موقفاً أو تقدمه، لا توجد وقائع كائنة ما تكون.

وفى الفقرة التالية:

وبعبارة موجزة: الوقائع متأصلة فى الخطط المفهومية. (١٥)

وهذه الفقرة الكاملة تبدو لى نموذجية للحجج المستخدمة ضد الواقعية الخارجية فى الفلسفة المعاصرة. وهى حجج باطلة تماماً. صحيح أننا فى حاجة إلى مفردات لغوية "لوصف" الوقائع أو "تقريرها" ولكن مثلما لا يلزم عن حقيقة أننى أرى الواقع دائماً من وجهة نظر وتحت أوجه معينة بحيث لا أدرك الواقع مباشرة أبداً، كذلك عن الحقيقة القائلة إننى لابد من أن أملك مفردات لغوية لكى أقرر الوقائع، أو لغة لكى أحدد الوقائع وأصفها، لا يلزم ببساطة أن الوقائع التى أصفها أو أحدها لها وجود مستقل. وجود ماء مالح فى المحيط الأطلسى هى واقعة وجدت منذ أمد بعيد قبل أن يوجد أى شخص ليحدد هذا الجسم من الماء على أنه المحيط الأطلسى، ويحدد مادته على أنه ماء، أو يحدد أحد عناصره الكيميائية على أنه ملح. وبطبيعة الحال، لكى نضع كل هذه التحديدات، لابد من أن نملك لغة، ولكن ماذا يهم؟ الوقائع توجد مستقلة تماماً عن اللغة. وحجة فائ

كما ظهرت هي مغالطة. وتفترض مغالطة الاستعمال – الذكر use-mention fallacy أن الطبيعة اللغوية والمفهومية لتحديد واقعة تتطلب أن تكون الواقعة المحددة ذاتها لغوية بطبيعتها.^(١٦) فالوقائع هي الشروط التي تجعل العبارات صادقة، ولكنها ليست متطابقة مع أوصافها اللغوية. ونحن نبتكر الكلمات لتحديد الوقائع وتسمية الأشياء، ولكن هذا لا يستلزم أننا نبتكر الوقائع أو الأشياء.

الحجة الثانية، المرتبطة بالحجة من نزعة وجهة النظر، هي الحجة من النسبية المفهومية conceptual relativity. وتأتي على النحو التالي: كل مفاهيمنا نضعها بوصفنا كائنات بشرية. ولا يوجد شيء محتوم حول المفاهيم التي نملكها لوصف الواقع. ولكن، هكذا يجادل اللاواقعي، نسبية مفاهيمنا – إذا فهمت فهماً صحيحاً – تثبت أن الواقعية الخارجية كاذبة؛ لأننا لا نملك مدخلاً لواقع خارجي اللهم إلا عن طريق مفاهيمنا. والبنى المفهومية المختلفة تقدم أوصافاً مختلفة للواقع، وهذه الأوصاف لا يتسق بعضها مع بعض. على سبيل المثال، بالنسبة إلى خطة مفهومية واحدة، إذا سألت كم عدد الأشياء الموجودة في هذه الحجرة؟ ربما أعد مفردات الأثاث في هذه الحجرة. ولكن بالنسبة إلى خطة مفهومية أخرى، فإن هذا لا يميز بين عناصر فئة الأثاث، وإنما يعتبر فحسب فئة الأثاث كياناً واحداً، وسوف توجد إجابة مختلفة عن السؤال: كم عدد الأشياء الموجودة في الحجرة؟ وداخل الخطة المفهومية الأولى، يمكن أن نجيب عن السؤال بالقول هناك سبعة أشياء في الحجرة. وداخل الخطة المفهومية الثانية، هناك شيء واحد، وبالتالي كم يوجد بالفعل؟ يقول اللاواقعي لا توجد إجابة عن هذا السؤال. لا توجد حقيقة في الواقع اللهم إلا بالنسبة إلى خطة مفهومية، ومن ثم لا يوجد عالم واقعي اللهم إلا بالنسبة إلى خطة مفهومية.

ماذا نحن صانعون بهذه الحجة؟ لقد تورطت في القول إنني أظن أنها ضعيفة ضعفاً لافتاً للنظر، على الرغم من أن بعض الفلاسفة المشهورين جداً قدموها في صور مختلفة. ويوجد بالفعل سبعة أشياء في الحجرة كما يعدها نظام واحد للعد، ويوجد بالفعل شيء واحد فقط، كما يعده نظام آخر للعد. ولكن العالم الواقعي لا يحفل بأي نظام نستعمله للعد، فكل نظام منهما يعطينا وصفاً بديلاً

وصادقاً للعالم الواحد، باستعمال نظام مختلف للعد. وظاهر المشكلة ينشأ كلية من عدم الاتساق الظاهر فى القول هناك شىء واحد فقط ومع ذلك هناك سبعة أشياء. ولكن حالما تفهم طبيعة الدعاوى، لا يوجد عدم اتساق على الإطلاق. فالإجابتان متسقتان معاً، وبالفعل صادقتان معاً. وهناك أمثلة كثيرة مثل هذه فى حياتنا اليومية. إن وزنى بالأرطال ١٦٠ وبالكيلو جرام ٧٢. وبالتالي ما وزنى بالفعل؟ الجواب هو ١٦٠ و ٧٢ معاً صحيحان بالاعتماد على أساس القياس الذى نستعمله. وبالفعل لا توجد مشكلة أو عدم اتساق البتة.

الحجة الثالثة ضد الواقعية الخارجية هى الحجة من تاريخ العلم. وأصل هذه الحجة فى كتاب توماس كون "بنية الثورات العلمية"، على الرغم من أننى أشك أن كون نفسه قد قبل فى أى وقت الحجة فى هذه الصورة. وفى تقرير كون، لا يتقدم العلم عن طريق التراكم المستمر للمعرفة، وإنما يتقدم بالأحرى عن طريق سلسلة من الثورات: ووفقاً لهذه الثورات يتم التخلّى عن نموذج paradigm لممارسة العلم بسبب عجزه عن حل مسائل محيرة معينة ويحل محله نموذج جديد نتيجة لثورة علمية. وما تجده ليس ازدياداً مستمراً للمعرفة حول الواقع كما هو فى ذاته، وإنما بالأحرى سلسلة من الخطابات المختلفة، كل خطاب داخل نموذج. ولا يصف العلم واقعاً موجوداً وجوداً مستقلاً، وإنما يبتكر دوماً صوراً جديدة من الواقع بقدر ما يتقدم. وعلى حد تعبير برونو لاتور وستيف وولجر "هدفنا هو أن يكون الوجود الخارجى نتيجة للعمل العلمى بدلاً من أن يكون علته" (١٧) وكما أشرت من قبل، أشك فى أن كون قد قبل هذه الحجة اللاواقعية، ولكنه ظن أن هناك إحساساً بأن نيوتن عمل فى عالم مختلف عن عالم أرسطو.

ماذا نحن صانعون بهذه الحجة؟ مرة أخرى، أرانى مضطراً إلى القول إنه لا يبدو لى أنها تلقى أى شك على الإطلاق حتى على الصورة البسيطة للغاية من الموقف المهمل القائل هناك عالم واقعى يوجد مستقلاً عنا تمام الاستقلال. ومهمة العلوم الطبيعية هى أن تمدنا بتقرير نظرى عن كيفية عمل العالم. هب أن كون على صواب تماماً فى أن العلم يتقدم بصورة غير منتظمة، وبصدمات شديدة عرضية. وهب أن النظريات العلمية لا تقبل الترجمة إلى مفردات لغوية فى

نظريات مبكرة، وعلى نطاق أن الحجج بين أنصار النظريات المختلفة تزحى بعدم فهم متبادل فقط. فماذا يلزم عن هذا؟ لا أظن أن شيئاً مهماً يلزم عنه فيما يتعلق بالواقعية الخارجية. ومعنى هذا أن الحقيقة القائلة إن الجهود العلمية لتفسير العالم الواقعي أقل عقلانية وأقل تراكمية مما قد افترضناه من قبل - إذا كانت حقيقة - لا تلقى بشك على الإطلاق على الافتراض المسبق بأن هناك عالماً واقعياً يقدم العلماء محاولات حقيقية لوصفه.

الحجة الرابعة ضد الواقعية الخارجية، والمرتبطة بالحجة التي تنسب إلى كون، هي حجة من التحديد الناقص في النظرية عن طريق الدليل - underdetermination of theory by evidence. تأمل الانتقال من فكرة أن الأرض هي مركز نظامنا الكوكبي إلى فكرة أن الشمس هي المركز، الانتقال من نظرية مركزية الأرض إلى نظرية مركزية الشمس. لم نكتشف أن نظام بطليموس في مركزية الأرض كان خاطئاً ونظام مركزية الشمس كان صحيحاً. والصواب أننا تخلينا عن النظام الأول؛ لأن الثاني كان بسيطاً وممكننا من أن نضع تنبؤات أفضل حول كسوف الشمس وخسوف القمر، واختلافات المناظر (الخاصة بالأجرام السماوية) ونحو ذلك. نحن لم نكتشف حقيقة مطلقة، والصواب أننا قبلنا طريقة مختلفة للكلام، ولأغراض عملية بصورة جوهرية. وهذا لأن النظريتين "ينقصهما التحديد" معاً عن طريق الدليل. وكان في مقدورنا أن نتمسك بأي نظرية بالاتساق مع كل دليل متاح، شريطة أن نكون على استعداد لإجراء تعديلات ملائمة في النظرية. وتاريخ مثل هذه "الاكتشافات" العلمية يثبت أنه إذا افترض الصدق لتسمية علاقة التناظر بالواقع المستقل عن العقل، فلا وجود لمثل هذا الصدق لأنه لا يوجد هذا الواقع ومن ثم لا توجد علاقة للتناظر.

لقد ذكرت هذه الحجة ومثال الثورة الكوبرنيقية لأنني تثقت عليه في دراستي الجامعية للفلسفة في الخمسينيات من القرن العشرين. وهي تسبق المجادلات الحالية بنصف قرن تقريباً. ولكنها لا تزال حجة سيئة. والتحول من نظرية مركزية الأرض إلى مركزية الشمس لا يثبت أنه لا يوجد واقع على نحو مستقل، وعلى العكس، يكون الخلاف برمته معقولاً intelligible فقط بالنسبة لنا على

افتراض وجود هذا الواقع. ونحن نفهم الخلاف وأهميته فقط إذا افترضنا أنه يتعلق بأشياء واقعية - الأرض، والشمس، والكواكب، والعلاقات الواقعية فيما بينها. وما لم نفترض وجود أشياء مستقلة عن العقل مثل الأرض والشمس، فلا يمكن أن نفهم حتى ما نحن بصدده، وما هو موضع جدل في الخلاف حول ما إذا كانت الأرض تدور حول الشمس أو الشمس تدور حول الأرض. وبالفعل، فإن النقاط المتعلقة بالبساطة وأفضل التنبؤات تكون ملائمة فقط لأننا نفكر فيها على أنها طرق لإدراك الحقيقة المرتبطة بالعالم الواقعي. إذا فكرت في عدم وجود عالم واقعي، إذن يجوز أيضاً أن تقول ما تشاء لأسباب جمالية أو أخرى. لماذا تفضل البساطة اللهم إلا إذا كنت تفضلها لأسباب جمالية؟ ومع ذلك في الحقيقة نفترض أن النظام البسيط يكون على الأرجح إلى حد كبير مناظراً للوقائع، لأننا نظن أن التعقيدات التي لا سبيل إلى تصديقها في علم الفلك البطليموسى كانت بالفعل طرائق لإصلاح نقاط الضعف وحالات عدم الاتساق في هذه النظرية. والمجادلة وحلها يمثلان على وجه الدقة حججاً في صالح وجود العالم الواقعي وليس ضده، والعلم بوصفه سلسلة من الجهود الناجحة لتقرير الحقيقة حول هذا العالم. والتطور اللاحق في نظرية النسبية، مع تخليها عن وجهة النظر القائلة إن الشمس والكواكب توجد في مكان مطلق، يوضح إلى حد بعيد هذه النقطة.

إن ما نختاره، عندما نفضل نظرية على أخرى على أساس دليل ينسجم مع النظريتين معاً، هو زعم يتعلق بالطريقة التي يكون بها العالم بالفعل مستقلاً عن اختيارنا للنظريات. وحاول كواين أن يبرهن على نحو مشهور أن قبوله لوجود جسيمات في الفيزياء الذرية كان مسلمة تتساوى - من حيث هي مسلمة - مع قبول وجود آلهة هوميروس.^(١٨) وهذا صحيح تماماً، ولكن لا يستلزم أن من واجبنا أن نتساءل عما إذا كانت توجد إلكترونات أو زيوس أو أثينا (إلهة الحكمة عند الإغريق) أما الذى هو من واجبنا فهو أن نتساءل عما إذا كنا نقبل أو نرفض النظرية التي تقول إن هذه الأشياء توجد. وتكون النظرية صادقة أو كاذبة اعتماداً على ما إذا كانت توجد هذه الأشياء أم لا، وعلى نحو مستقل عن قبولنا أو رفضنا للنظرية.

وأى قارئ مطلع على تاريخ الفلسفة اطلاعاً حسناً سوف يعجب عندما اعتزم الرد على النزعة الشكية؛ لأننى بالتأكيد لا أستطيع أن أضع هذه الدعاوى حول العالم الواقعى ما لم أستطع ادعاء امتلاك معرفة بالعالم الواقعى. ذلك أن صحة هذه الدعاوى سوف تتطلب فى بادئ الأمر رداً على الشكوك التى أثارها الشكاك حول الإمكانية الفعلية لمعرفة العالم الواقعى. ولذلك أتحوّل الآن إلى ما يعد من الناحية التاريخية الحجة الأساسية ضد الرأى القائل إن هناك واقعاً مستقلاً عن العقل.

٦. النزعة الشكية، والمعرفة، والواقع

فى تاريخ الفلسفة، الحجة الأكثر شيوعاً والأعظم شهرة ضد الرأى القائل بوجود واقع يوجد مستقلاً عنا هى أن مثل هذا الزعم يجعل الواقع غير قابل للمعرفة. وتمضى الحجة قائلة نحن مجبرون على الرأى القائل إن هناك عالماً من الأشياء فى ذاتها يتجاوز دائماً استطاعة معرفتنا. ولكن افتراض مثل هذا العالم هو افتراض ضار وفارغ سواء بسواء. ضار لأنه يجبرنا على اليأس من النزعة الشكية، وفارغ لأنك لا تستطيع أن تفعل أى شىء مع فرض وجود واقع يوجد وجوداً مستقلاً. والرأى عند باركلى أنه إذا كانت توجد مادة فلن نستطيع معرفتها أبداً، وإذا لم توجد، يستوى كل شىء. (١٩)

إذا أردنا أن نقدر تاريخ هذه الحجة حق قدره، فإن الأمر يستغرق عدة كتب كاملة، ولكنى سأوجز القول هنا. وتتخذ الحجج الشكية فى الفلسفة الصورة ذاتها دائماً: تستطيع أن تملك أفضل دليل ممكن حول مجال وتظل مخطئاً خطأ أساسياً. تستطيع أن تملك أفضل دليل ممكن حول سلوك الناس الآخرين وتظل مخطئاً بشأن حالاتهم العقلية. تستطيع أن تملك أفضل دليل ممكن حول الماضى وتظل مخطئاً بشأن المستقبل. وتستطيع أن تملك أفضل دليل ممكن حول خبراتك الحسية الخاصة وتظل مخطئاً بشأن العالم الخارجى. وسر ذلك أنك يمكن أن تكون حالماً، أو تعاني من هلوسات، أو تكون مخاً فى حوض، أو يخدعك شيطان ماهر خداعاً منظماً. وهذا النوع من النزعة الشكية تجده على نحو مشهور عند

ديكارت (مع أن ديكارت لم يقل بكل هذه الأمثلة). أما المتطرفون جداً من الشكّاء فيخطون الخطوة التالية: ليس الأمر أنك لا تملك دليلاً كافياً *not have enough evidence* فحسب، وإنما - والكلام بدقة - لا تملك دليلاً على الإطلاق - *no evidence at all*؛ لأن الدليل الذي تملكه يكون في مجال والدعاوى التي تضعها تتعلق بمجال آخر. تملك دليلاً حول السلوك، ولكنك تضع دعاوى حول الوعي. تملك دليلاً حول الماضي، ولكنك تضع دعاوى حول المستقبل. تملك دليلاً حول إحساساتك، ولكن مزاعمك تكون أشياء مادية. هذه الصور المتطرفة من النزعة الشكّية لا بد من أنك واجدها عند ديفيد هيوم *David Hume*. والمثال الذي سوف نركز عليه الآن يتعلق بدليلنا على وجود عالم واقعي، أو كما يسمى أحياناً "العالم الخارجى". كيف يستطيع أى شخص الشك في أنه ينظر إلى كتاب، أو يجلس على كرسي، أو يرى المطر يتساقط على الأشجار في الخارج؟ أول خطوة يخطوها الفيلسوف الشاك هي طرح السؤال: ما الذى تدركه، والكلام بدقة، عندما تنظر إلى شجرة؟ والجواب أنك لا تدرك شيئاً مادياً موجوداً وجوداً مستقلاً، والصواب أنك تدرك إدراكك الحسى الخاص، خبرتك الواعية الخاصة بك.

ورأى الحس المشترك القائل إننا نرى بالفعل أشياء من قبيل الأشجار والمنازل أفترض أنه سهل التنفيذ. والتفنيديان المشهوران هما الحجّة من العلم *argument from science* والحجّة من الوهم *argument from illusion*. ونظراً لما تمتع به العلوم الطبيعية من مكانة، فكانت الحجّة من العلم صاحبة أكبر استعانة في القرن العشرين. وتأتى الحجّة على النحو التالى:

إذا بحثت بطريقة علمية ما يحدث عندما نرى شجرة، فأليك ما تجده: تنعكس وحدات الفوتونات على سطح الشجرة، وتهاجم الخلايا البصرية في شبكية العين، وتسبب سلسلة من عمليات الاشتعال العصبى التى تجتاز الطبقات الخمس للخلايا فى شبكية العين، وعبر نواة جانبية ذات مفاصل شبيهه بالركبة، وتعود إلى اللحاء البصرى، وفى آخر الأمر تسبب هذه السلسلة من عمليات الاشتعال العصبى خبرة بصرية فى مكان ما عميق فى المخ. وكل الذى نراه، بصورة حرفية وعلى نحو مباشر، هو الخبرة البصرية فى أمخاخنا. ويسمى هذا

بصور متنوعة "المعطى الحسى" sense datum و "المدرک" percept أو يسمى حديثاً جداً "الوصف الرمزى" symbolic description، ولكن الفكرة الأساسية هى أن مدرکات الحس لا يمكن أن ترى بالفعل العالم الواقعى. (٢٠)

وتبدو لى هذه الحجة منطوية على مغالطة. فحقيقة أننى أستطيع أن أقدم تقريراً سببياً عن كيف يحدث أن أرى العالم الواقعى، لا يلزم عنها أننى لا أرى العالم الواقعى. إنها بالفعل صورة مختلفة من المغالطة التكوينية. وحقيقة أننى أستطيع أن أقدم تقريراً سببياً عن لماذا أعتقد أن اثنين زائد اثنين تساوى أربعة (ولقد اشتطرت على الآنسة ماسترز، معلمتى فى المرحلة الأولى، أن أنجز عملاً إضافياً) أن اثنين زائد اثنين لا تساوى أربعة. وحقيقة أننى أستطيع أن أقدم تقريراً سببياً عن كيف يحدث أن أرى الشجرة (تخترق الفوتونات الضوئية شبكية عيني وتحدث سلسلة من عمليات الاشتعال العصبى التى تسبب فى النهاية خبرة بصرية) لا تثبت أننى لا أرى الشجرة. ولا يوجد تعارض بين التقرير "أنا أدرك الشجرة مباشرة" من جهة، والتقرير "هناك سلسلة من الحوادث الفيزيائية والبيولوجية العصبية التى تحدث فى، فى النهاية، الخبرة التى أصفها على أنها رؤية الشجرة" من جهة أخرى.

والحجة الثانية هى حجة من الوهم. وتتخذ هذه الحجة صوراً كثيرة مختلفة، ولن أقرها جميعاً، وإنما الخيط المشترك الذى يمتد خلالها هو هذا: الشخص الذى يظن أننا ندرك مباشرة الأشياء وحالات الواقع فى العالم، وصاحب واقعية الإدراك الحسى الساذجة، لا يستطيع أن يتعامل مع حقيقة أنه لا توجد طريقة لتمييز الحالة التى أرى فيها بالفعل أشياء وحالات الواقع فى العالم، وهى الحالة الحقيقية المزعومة، من الحالة التى أعانى فيها من نوع من الوهم، والهلوسة والخداع، وهلمّ جراً. ومن ثم، فإن واقعية الإدراك الحسى خاطئة. وأبسط صورة أعرفها لهذه الحجة توجد فى كتابات هيوم؛ إذ أعتقد أن واقعية الإدراك الحسى الساذجة يسهل تفنيدها إلى درجة أنه رفضها فى جمل قليلة. إذا أغراك فى أى وقت التفكير فى أنك تدرك العالم الواقعى مباشرة، أغلق عيناً واحدة فقط. وإذا افترضت أنك ترى العالم الواقعى، فلا بد من أن تقول إنه يتضاعف. (٢١) وهذا

يعنى، إذا كان أصحاب الواقعية الساذجة على صواب وأنا أرى العالم الواقعي، إذن عندما أرى الضعف فسوف أرى عالمين. ولكن من الواضح أنني لا أرى عالمين. لا توجد مائدتان أمامي، حتى عندما أغلق عيني إلى درجة أن العينيين لا تركزان لفترة طويلة، وأملك خبرتين بصريتين.

هناك تغييرات كثيرة على الحجّة من الوهم. وهاجم أوستن كثيراً منها هجوماً مؤثراً في رأيي في كتابه الكلاسيكي "الحس والمحسوسات" (٢٢) (*). Sense and Sensibilia. ولن أتابع كل التفاصيل الآن وسوف أكتفى فقط بالصورة العامة للحجّة وبتقرير يتعلق بالسبب في أنها تنطوي على مغالطة.

واليك الصورة العامة للحجّة من الوهم. إذا كان الواقعي الساذج بشأن الإدراك الحسي على صواب، وتوجد بالفعل حالات حيث أدرك مباشرة الأشياء وحالات الواقع في العالم، إذن لا بد من أن يوجد تمييز في سمة الخبرة بين حالات ندرك فيها أشياء وحالات واقع في العالم كما توجد بالفعل، وحالات لا ندرك فيها ذلك. ولكن لما كانت الخبرتان لا تقبلان التمييز بصورة كيفية، فإن تحليل إحداهما سوف ينطبق على الأخرى، وطالما أنه في الحالة غير الحقيقية لا نرى العالم الواقعي، أو لا نراه كما يوجد بالفعل، فإننا في الحالة الحقيقية المزعومة يجب أن نقول إننا لا نرى العالم الواقعي، أو لا نراه كما يوجد بالفعل أيضاً.

والآن، يمكن إدراك أن البنية الأساسية للحجّة تنطوي على مغالطة، حالما تنكشف في هذه الصورة. ليس من الصواب ببساطة أنه لكي أرى شيئاً أمامي، لا بد من أن يوجد جانب داخلي في الخبرة ذاتها يكون كافياً لتمييز الخبرة الحقيقية من الهلوسة بالشئ. وأنا أعتبر أن هدف مثال الهلوسة هو أنه لا يوجد

(*) أقترح ترجمة sensibilia إلى محسوسات وفقاً لتعريف سيمون بلاكبورن في قاموس أكسفورد في الفلسفة إذ يقول: "تلك الأشياء التي تحس، والموضوعات المباشرة في الإدراك الحسي".

شئ في الخبرة ذاتها، في السمة الكيفية الفعلية للخبرة، يميز حالات الهلوسة من الحالات الحقيقية. ولكن لماذا يوجد؟ طالما أن الخبرة البصرية تسببها سلسلة من حالات الاشتعال العصبى التي تبدأ في الأعضاء الحسية وتنتهى في مكان ما في المخ، فمن الممكن تصور على الأقل أنه لا بد من أن توجد حالات اشتعال عصبى تحدث خبرة بصرية مكافئة، ولكن من دون شئ يكون بالفعل موجوداً بحيث يرى. إذا صح هذا، فإن الحالات التي أرى فيها بالفعل شيئاً لا يمكن تمييزها من الحالات التي لا أرى فيها الشئ فقط على أساس خبرة مفردة في المخ. ولكن لماذا يجب أن تكون الخبرة المفردة هي كل ما أملكه لكى أستمر؟ في الحالة العادية، أسلم بأننى فاعل متجسد منهمك في أنواع المواجهات مع العالم المحيط بى. وأية خبرة مفردة يمكن أن تحدث فقط نوع الحس عندى الذى تحدثه؛ لأنها جزء من شبكة من خبرات أخرى، وتستمر مقابل خلفية من القدرات المسلم بها التى أمتلكها للتعامل بنجاح مع العالم. إذا صح ذلك، فإن الخبرة المفردة، التى تبحث فى عزلة بذاتها، لا تكون كافية لوضع تمييز بين الإدراك الحسى الحقيقى والهلوسة. ومرة أخرى، لماذا يجب أن تكون؟ يعنى أن البنية الأساسية للحجة من الوهم ترتكز على مقدمة أولى كاذبة: افتراض أننى أرى أشياء واقعية فى العالم الواقعى يتطلب وجود تمييز فى السمة الكيفية لخبراتي البصرية بين خبرات الإدراك الحسى الحقيقية وغير الحقيقية. والحجة إذن ليست سليمة؛ لأن المقدمة الأولى كاذبة.

وحالما نرفض فكرة أن كل ما ندركه دائماً يكون إدراكاتنا الحسية الخاصة، إذن لا نملك أساساً إستمولوجيا لإنكار الواقعية الخارجية.

٧ - هل هناك أى تسويغ للواقعية الخارجية؟

أنت ترى أننى قد قمت حتى الآن بالرد على الاعتراضات التى أثرت فى وجه الواقعية الخارجية، ولكن هل يمكن أن تكون هذه الواقعية مسوغة فى ذاتها؟ لا أعتقد أنه من المعقول أن نتساءل عن تسويغ الرأى القائل إن هناك طريقة توجد بها الأشياء فى العالم وجوداً مستقلاً عن إدراكاتنا الحسية؛ لأن أية محاولة عند

التسويغ تفترض مسبقاً ما تحاول أن تسوغه. وأية محاولة لاكتشاف ما يتعلق بالعالم الواقعي على الإطلاق تفترض مسبقاً أن هناك طريقة توجد بها الأشياء. وهذا هو السبب في أنه من الخطأ تقديم الواقعية الخارجية على أنها الرأي القائل إن هناك أشياء مادية في المكان والزمان أو توجد جبال وجزئيات، وهلمَّ جراً. افترض أنه لا توجد جبال ولا جزئيات، ولا أشياء مادية في المكان والزمان. إذن ستكون هذه حقائق حول كيفية وجود العالم وبالتالي سوف تفترض مسبقاً الواقعية الخارجية. ومعنى هذا أن نفي هذا الزعم أو ذاك حول العالم الواقعي يفترض مسبقاً أن هناك طريقة توجد بها الأشياء وجوداً مستقلاً عن مزاعمنا.

لقد تحدثت كما لو كانت هذه القضايا حول المثالية والواقعية، وهلمَّ جراً، هي مسائل للخلاف والحجة على نظريات متنافسة. وفي تاريخ الفلسفة يبدو الأمر بالتأكيد بهذه الطريقة، ولكنني أعتقد أن هذه هي الطريقة الخاطئة لإدراك المسألة. عندما نتمعمق الأمر، إليك ما أظن أنه يجري في الحقيقة: الواقعية الخارجية ليست نظرية. وليس من الرأي في شيء أن أتمسك بأن هناك عالماً يوجد في الخارج. وإنما هي بالأحرى إطار ضروري بحيث يمكن التمسك بالأراء أو النظريات حول أشياء من قبيل حركات الكواكب. عندما نتناقش مزايا نظرية، مثل نظرية مركزية الشمس في المجموعة الشمسية، عليك أن تسلّم بأن هناك طريقة توجد بها الأشياء بالفعل. وإلا فإن المناقشة لا يمكن أن تبدأ. ذلك بأن شروطها الحقيقية غير معقولة. ولكن هذا الافتراض - بأن هناك طريقة توجد بها الأشياء، ومستقلة عن تمثيلاتنا لكيفية وجودها - هو الواقعية الخارجية. فالواقعية الخارجية ليست زعماً حول وجود هذا الشيء أو ذاك. وإنما هي بالأحرى افتراض مسبق للطريقة التي تفهم بها مثل هذه المزاعم. وهذا هو السبب في أن المناقشات تبدو دائماً غير نهائية أو مقنعة. تستطيع أن تحسم بصورة نهائية القضية المتعلقة بنظرية التطور عند دارون، ولكنك لا تستطيع بهذه الطريقة أن تحسم القضية المتعلقة بوجود العالم الواقعي؛ لأن أي حسم مثل هذا يفترض مسبقاً وجود العالم الواقعي؛ وهذا لا يعني أن الواقعية نظرية غير قابلة

للإثبات، وإنما يعنى بالأحرى أن الواقعية ليست نظرية على الإطلاق، وإنما هى الإطار الذى يمكن امتلاك النظريات بداخله.

ولست أعتقد أن الاعتراضات المنوعة على الواقعية تدفعها الحجج المقدمة بالفعل، وإنما أعتقد أن الدافع إلى هذه الاعتراضات هو شىء أكثر عمقاً وأقل عقلانية. وكما اقترحت من قبل، وجد كثير من الناس أن أبغض شىء إلينا - نحن الذين نتمتع باللغة والوعى والقوى الإبداعية - أن نرى أنفسنا خاضعين ومسئولين أمام عالم مادى أبكم وغبى جامد. لماذا نكون مسئولين أمام العالم؟ لماذا لا نفكر فى "العالم الواقعى" بوصفه شيئاً نبدعه، ومن ثم يكون شيئاً مسئولاً أمامنا؟ إذا كان الواقع برمته "بنية اجتماعية"، فنحن الذين نكون على كرسى الحكم، وليس العالم. إن الدافع العميق لإنكار الواقعية ليس هذه الحجة أو تلك، وإنما الميل إلى القوة، والرغبة فى السيطرة، والاستياء العميق والدائم. وهذا الاستياء له تاريخ طويل، وفى أواخر القرن العشرين ازداد باستياء وكراهية للعلوم الطبيعية. فالعلم، بمكانته، وتقدمه الواضح، وقوته وثروته، وقدرته الضخمة على الضرر، أصبح هدفاً للكراهية والاستياء. وتدعم هذا بكتابات فلاسفة، مثل كون وفيرآبند، ظهر أنهم يفضحون زيف العلم والإقلال من شأن جانبه المنهجى. وجرى النظر إلى هؤلاء الفلاسفة على أنهم قد أثبتوا أن العلم لا يزودنا بمعرفة موضوعية عن واقع مستقل، وإنما الصواب أن هناك سلسلة من البنى اللفظية غير العقلانية، النماذج paradigms التى داخلها ينشغل العلماء فى "حل اللغز" وحتى التناقضات وحالات عدم الاتساق داخل النموذج تفضى إلى التخلّى عنه ويعجل العلماء إلى قبول نموذج جديد ويبدعون من جديد. وخلاصة القول أن صورة العلوم الطبيعية بقدر ما تقدم لنا معرفة موضوعية لواقع يوجد وجوداً مستقلاً - وهى الصورة المسلم بها فى العلوم الطبيعية، وبقدر ما يمكن أن يصدق عليها أى شخص تلقى تدريباً جيداً فى العلوم الطبيعية - تتعرض الآن للهجوم إلى حد كبير. وبعد أن يقول هؤلاء إن العلم لا يقدم لنا معرفة موضوعية بالواقع، يخطون خطوة تالية ويقولون إن مثل هذا الواقع لا وجود له. ولا يوجد سوى البنى الاجتماعية.

وأرانى فى حاجة إلى إعادة التوكيد على النقطة التى وضعتها من قبل: عبارتى القائلة إن اللاواقعية مدفوعة بالميل إلى القوة بصفة عامة وكراهية العلم

بصفة خاصة، أردت بها أن تكون تشخيصاً وليس تفنيدياً. وإذا أريد بها أن تكون تفنيدياً، فسوف تتورط في المغالطة التكوينية genetic fallacy: افترض أن تفسير الأصول السببية لوجهة نظر يكون كافياً لإثبات أن وجهة النظر كاذبة.

٨ - ما بعد الإلحاد

إن الواقع النهائي - والحديث بصورة كلية إلى حد ما - هو الواقع الذى تصفه الكيمياء والفيزياء. إنه واقع لعالم يتألف من كائنات نجد أنه من الملائم - إن لم يكن دقيقاً تماماً - أن تسمى "ذرات" توجد فى مجالات من القوة. هذه الواجهة من النظر ذاتها ليست الواقعية، ولكنها زعم حول كيف يتبين العالم فى نهاية الأمر داخل خلفية واقعية. والواقعية هى الافتراض المسبق الخلفية الذى يقول: هناك طريقة توجد بها الأشياء. والفيزياء فرع علمى يتضمن نظريات. وتقول النظريات: هذه هى كيفية وجود الأشياء. واللاواقعيون، فى اعتراضهم على الافتراض المسبق الخلفية، لا يعترضون على النظرية، وإنما يعترضون بالأحرى على وضع النظرية. ونظراً لأنه لا توجد طريقة توجد بها الأشياء على نحو مستقل عنا، فلا يمكن أن نخبرنا الفيزياء بكيفية وجودها. فالفيزياء هى مجرد بناء اجتماعى واحد من بين أبنية أخرى.

ولكن، سيقول شخص ما بالتأكيد: ماذا عن الله؟ إذا كان الله موجوداً، فإنه بالتأكيد الواقع النهائي. والفيزياء وهلمّ جراً تعتمد على الله، وهى لا تعتمد عليه بالنسبة لوجودها الأول فحسب، وإنما بالنسبة لوجودها المستمر.

فى أجيال مبكرة، كانت الكتب مثل هذا الكتاب تتضمن إما هجومياً إلهادياً أو دفاعاً إيمانياً عن الدين التقليدى. أو على أقل تقدير، يعلن المؤلف لا أدريّة ag-nosticism حكيمة. وعرض اثنان من المؤلفين الذين كتبوا بطرق مماثلة لطريقتى فى روحها، وهما جون ستيورات مل John Stuart Mill وبرتtrand رسل Bertrand Russell، هجمات جدلية وفصيحة على الدين التقليدى. أما فى الوقت الحاضر، فلا أحد يزعم نفسه بهذا الأمر. ويعتبر طرح مسألة وجود الله من الذوق السيئ. فمسائل الدين هى أشبه شىء بمسائل التفضيل الجنسى: لا يجب مناقشتها فى العلن، والأسئلة المجردة أيضاً لا يناقشها سوى أصحاب الظل الثقيل.

فما الذى حدث؟ أعتقد أن معظم الناس سوف يفترضون أن هناك رفضاً للإيمان الدينى بين الشرائح المثقفة إلى حد كبير من السكان فى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. وقد يكون ذلك صحيحاً، ولكن يبدو لى أن "الدافع" الدينى قوى كما كان دائماً ويتخذ كل أنواع الصور الغربية. وأعتقد أن شيئاً ما أكثر جذرية من الرفض قد حدث فى الإيمان الدينى. وبالنسبة لنا نحن الأعضاء المثقفين فى المجتمع، أصبح العالم محيراً تماماً. وإن شئت أن تضع هذه النقطة بطريقة أكثر دقة، قل إننا لا نعتبر أن الألفاظ التى نراها فى العالم تعبيرات عن معنى خارق للطبيعة. ولا نفكر طويلاً فى الظواهر الغربية على أنها حالات من إنجاز الله لأفعال كلامية فى لغة المعجزات. فالظواهر الغربية هى مجرد ظواهر لا نفهمها. ونتيجة هذه الحيرة هى أن علينا أن نتجاوز الإلحاد إلى نقطة لا تهم المسألة عندها بالطريقة التى كانت تهم الأجيال المبكرة. بالنسبة لنا، إذا تبين فى نهاية الأمر أن الله موجود فسوف يكون واقعة فى الطبيعة مثل أية واقعة أخرى. وسوف نضيف إلى القوى الأربع فى الكون - الجاذبية، والكهرومغناطيسية، والقوة النووية الضعيفة والقوة النووية الشديدة - قوة خامسة هى القوة الإلهية. وسوف ننظر على الأرجح إلى القوى الأخرى باعتبارها صوراً للقوة الإلهية. ولكن سوف تبقى كلها فيزياء، وإن كانت فيزياء إلهية. وإذا وجد ما هو خارق للطبيعة، فلا بد من أن يكون طبيعياً أيضاً.

وسوف أضرب مثلين يوضحان التغير فى وجهة نظرنا. الأول، عندما درست بوصفى أستاذاً زائراً فى جامعة فينس (فى إيطاليا)، اعتدت السير إلى كنيسة ساحرة من الطراز المعمارى القوطى، وهى كنيسة العذراء البستان Madonna del Orto. وكانت الخطة الأصلية هى تسمية الكنيسة باسم القديس كريستوفورو، ولكن أثناء تشييدها وجد تمثال مريم العذراء فى البستان المجاور، وكان يفترض أن ينتهى إلى الفردوس. وتمثال مريم العذراء المنتهى إلى الفردوس فى بستان من الأرض المحيطة بالكنيسة كان معجزة تكفى لتسويغ تغيير الاسم إلى كنيسة مريم العذراء فى البستان. وها هو هدف القصة: إذا وجد اليوم تمثال على مقربة من موقع بناء، فلن يقول أى شخص إنه ينتهى إلى الفردوس. وحتى إذا كان التمثال

موجوداً في حدائق الفاتيكان، فلن تدعى السلطات الكنسية أنه ينتهي إلى الفردوس، وهذا ليس تفكيراً ممكناً بالنسبة لنا؛ لأننا، بمعنى من المعاني، نعرف قدراً كبيراً جداً.

والمثال الآخر من إيطاليا أيضاً. عندما درست في جامعة Florence كانت كنيسة الأبرشية - إذا جاز أن أصفها هكذا - هي San Miniato الواقعة على هضبة تطل على المدينة، وهي أحد المباني الساحرة إلى أبعد حد في كل Florence. لماذا سميت هكذا؟ حسناً، يبدو أن San Miniato كان أحد الشهداء المسيحيين الأوائل في تاريخ المدينة. وأعدته السلطات الرومانية في القرن الثالث حوالي ٢٥٠ بعد الميلاد في عهد الإمبراطور Decius. وبقي حياً بعد أن هجمت عليه الأسود في وسط مدرج روماني، ولكن رأسه قطع بعد ذلك وبعد قطع رأسه قام ودس رأسه تحت ذراعه وسار بعيداً عن وسط المدرج، وعبر النهر، وابتعد عن المدينة. وتسلق الهضبة في الناحية الجنوبية من نهر Arno، وظل حاملاً رأسه حتى بلغ القمة، وهناك استقر. وفي هذا المكان تقوم الكنيسة الآن. وتجد كتب الإرشاد السياحي هذه الأيام شيئاً من الخجل عند رواية هذه القصة، ومعظم هذه الكتب لا يرويها على الإطلاق. وليس الهدف من هذه القصة أن نعتقد في أنها كاذبة. وإنما الهدف أننا لا نأخذها مأخذ الجد بوصفها شيئاً ممكناً.

والقدر الحالي الآخر من الدليل على الحيرة التي يسببها العالم هو اختبار كفن تورين. الكفن المعجز، حاملاً صورة السيد المسيح المأخوذة من جسمه المصلوب، تعرض من جانب من السلطات الكنسية إلى اختبارات إشعاعية وتبين أنه كان موجوداً منذ سبعمائة سنة خلت فقط. وأظهر الدليل التالي تاريخاً مبكراً وربما لا يزال التاريخ الدقيق موضع شك. ولكن، وهذا هو الهدف، لماذا نفترض أن الاختبارات يجب الاعتقاد فيها أكثر من المعجزة؟ لماذا يجب أن تكون معجزة الله مسئولة أمام الكربون المشع؟

والحقيقة القائلة إن العالم أصبح محيراً إلى حد أن الدين لم يعد يهم طويلاً بالطريقة العامة التي كان يهم بها فيما مضى، لا تظهر أننا قد أصبحنا جميعاً

ملحدين، وإنما تظهر أننا قد تجاوزنا الإلحاد إلى نقطة تملك فيها القضايا معنى مختلفا بالنسبة لنا .

والقارئ ضيق الصدر ربما يتساءل حقاً متى أتخذ موقفاً من وجود الله . وبالفعل أظن أن أفضل ملاحظة على هذا السؤال وضعها براتراند رسل في عشاء حضرته عندما كنت طالباً لم أخرج بعد . وطالما أن هذه الحادثة تحولت إلى أسطورة، وطالما أن حادثة مماثلة وقعت في مناسبة أخرى لم أكن موجوداً فيها، أظن أنه يتعين عليّ أن أخبر القارئ بما حدث بالفعل كما أتذكره .

كانت جمعية فولتير - وهي جمعية للطلاب أصحاب الميول الفكرية في جامعة أكسفورد - تقيم على نحو منتظم كل سنتين أو نحو ذلك مأدبة مع براتراند رسل، الرئيس الرسمي للجمعية . وفي هذه المناسبة، ذهبنا إلى لندن وتناولنا العشاء مع رسل في مطعم . وكان آنذاك في منتصف العقد الثامن من عمره . وكان السؤال الذي ظهر ملحاً بالنسبة لكثيرين منا يتعلق بنوع التوقعات التي يفكر فيها رسل بالنسبة للخلود، وطرحناه عليه : هب أنك كنت على خطأ فيما يتعلق بوجود الله . وهب أن القصة الكاملة كانت صادقة، وأنك قد وصلت إلى الأبواب اللؤلؤية ليسمح لك القديس بطرس بالدخول . ولقد أنكرت وجود الله طوال حياتك، فماذا ستقول لله؟ أجاب رسل دون أن يتردد لحظة "حسناً، سوف أمضى إليه، وسوف أقول " لم تمنحنا دليلاً كافياً"

الفصل الثانى

كيف ننسجم مع الكون: العقل بوصفه ظاهرة بيولوجية

١ - ثلاثة ملامح للوعى

فى الفصل السابق، انصب اهتمامنا فى المقام الأول على الفكرة القائلة إن هناك طريقة لوجود الأشياء فى العالم التى تكون مستقلة عن تمثيلاتنا. -repsen tations لكيفية وجودها. وهذه الوجهة من النظر التى أسميها "الواقعية الخارجية" external realism لايجب التفكير فيها بوصفها نظرية أو رأياً. وإنما هى بالأحرى افتراض مسبق يمثل خلفية، وشئ نسلم بصحته عندما نؤدى أنواعاً كثيرة من الأفعال القصدية، على سبيل المثال، عندما نأكل، أو نسير، أو نقود السيارة. ونسلم بصحته أيضاً على نطاق واسع من كلامنا، وبالفعل فى كل هذه الصور من كلامنا التى تتعلق، أو على الأقل يفترض أن تتعلق، بموضوعات وحالات واقعية فى العالم المستقل عنا، وكل هذه الصور للتفسير، والتقرير، والوصف، والأمر، والرجاء، والوعد، وهلمَّ جراً، التى تتعلق بملامح فى العالم الواقعى.

وقرب نهاية الفصل الأول بدأنا فى مناقشة كيف توجد الأشياء بالفعل فى العالم. وفى هذه النقطة، لانعالج طويلاً مسائل التحليل الفلسفى، وإنما نناقش بالفعل بعض نتائج العلم الحديث. ويقدر ما نعرف أى شئ على الإطلاق حول كيفية عمل العالم، هناك قضيتان فى العلم الحديث غير جاهزتين لأن يأخذهما أى شخص، إذا جاز التعبير. وهما غير اختياريّتين. وربما يتبين فى نهاية الأمر، أنهما كاذبتان، ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار القدر الضخم من الدليل عليهما، فإنهما لا توضعان موضع الشك بصورة جادة بين الأعضاء المثقفين فى حضارتنا

عند تحول الألفية. وهاتان القضيتان هما النظرية الذرية فى المادة atomic theory of matter والنظرية التطورية فى الأحياء evolutionary theory of biology. وعلى أساس هاتين النظريتين، نستطيع أن نقول ما يلى: يتألف الكون كلية من كائنات نجد أنه من الملائم، إن لم يكن من الصحيح بصورة كاملة، أن نسميها "ذرات" فى مجالات من القوة. وهذه الذرات تأخذ عادة بنية عضوية فى أنظمة. ويتم تعيين حدود النظام عن طريق علاقاته السببية. وأمثلة هذه الأنظمة هى الجبال، وأنهار الجليد، والأشجار، والكواكب، والمجرات، والحيوانات، والجزيئات. وبعض هذه الأنظمة أنظمة عضوية قائمة على أساس الكربون، ومن بين هذه الأنظمة العضوية هناك الكائنات الحية التى توجد اليوم بوصفها أعضاء فى أنواع تطورت طوال عصور طويلة من الزمن. والنقطة التى عندها تدخل مناقشتنا فى هذا الكتاب فى قصة الفيزياء والكيمياء والأحياء هى النقطة التى عندها طورت بعض أنواع الأنظمة العضوية أجهزة عصبية، وهذه الأجهزة العصبية طورت ما نسميه "العقول"، عقول بشرية وحيوانية. وفكرة العقل ملتبسة بعض الشيء وباعثة على الحزن والأسى. ولكن كما قال تى. إس. إليوت T.S Eliot "أنا أبدأ فى استعمال الكلمات عندما أتحدث إليك". وهذه كلمة لا نجد لها بالفعل بديلاً فى اللغة الإنجليزية، ومع ذلك فسوف أقترح بعض الألفاظ الأخرى التى سوف يتضح أنها أكثر فائدة من فكرة "العقل".

إن الملمح الأساسى والجوهري إلى أبعد الحدود للعقول هو الوعى -con-sciousness. وأنا أعنى بالوعى تلك الحالات من الإحساس sentience أو الإدراك awareness التى تبدأ بصورة نموذجية عندما نستيقظ فى الصباح من نوم بلا أحلام وتستمر خلال اليوم حتى نستسلم للنوم مرة أخرى. والطرق الأخرى التى يمكن أن يتوقف فيها الوعى توجد إذا متنا، أو دخلنا فى سبات، أو أصبحنا غير واعين بطريقة أخرى. ويأتى الوعى فى مجموعة كبيرة جداً من الصور والأنواع. والملامح الأساسية للوعى، فى كل صورته، هى طبيعته الداخلية inner والكيفية qualitative والذاتية subjective بالمعنى الخاصة لهذه الكلمات التى أفسرها بعد حين.

ولكن لنذكر أنفسنا أولاً بمجموعة ضخمة من خبراتنا الواعية. تأمل، على سبيل المثال، في الاختلافات بين هذه الخبرات: شم وردة، وتذوق الشراب، وألم في أسفل الظهر، وتذكر مفاجئ ليوم خريفى انقضى عليه عشر سنوات، وقراءة كتاب، والتفكير في مشكلة فلسفية، والقلق حول ضرائب الدخل، والاستيقاظ في منتصف الليل مصاباً بقلق لا هدف له، والشعور بغيظ مفاجئ عند القيادة السيئة من السائقين الآخرين على الطريق الحر، والارتباك بسبب الرغبة الجنسية، ووخز الجوع عند رؤية الطعام المعد بعناية، والرغبة في الوجود في مكان آخر، والإحساس بالضجر عند الانتظار في صف. وكل هذه صور من الوعي، ورغم أنها اختيرت بدقة لتوضح التنوع، فإنها لا تأخذ في استيعاب الأنواع الفعلية من الخبرات الواعية. وبالفعل خلال كل حياتنا اليقظة، وأيضاً عندما نحلم خلال النوم، نكون في صورة أو أكثر من صور الوعي، والحالات الواعية تملك كل التنوع في هذه الحياة اليقظة.

ومع ذلك، حتى مع كل هذا التنوع، هناك ثلاثة ملامح مشتركة لكل الحالات الواعية: فهي داخلية، وكيفية، وذاتية بمعان محددة لهذه الكلمات. دعنا نبحث هذه الملامح بالترتيب. إن الحالات والعمليات الواعية تكون "داخلية" inner بالمعنى المكانى العادى تماماً؛ لأنها تحدث داخل جسمى، وعلى وجه التحديد داخل مخى. ولا يمكن أن يقع الوعي فى مكان منفصل عن مخى أكثر مما يمكن أن تكون سيولة الماء منفصلة عن الماء، أو صلابة المائدة منفصلة عن المائدة. فالوعي يحدث بالضرورة داخل الكائن الحى أو نظام آخر ما. ويكون الوعي داخلياً أيضاً بمعنى آخر، وهو أن أية حالة من حالاتنا الواعية لا توجد إلا بوصفها عنصراً فى سلسلة من هذه الحالات. ولا يملك المرء حالات واعية مثل الآلام والتأملات إلا بوصفها جزءاً من ممارسة الحياة الواعية، وكل حالة تملك هوية لا تملكها إلا فى علاقة مع هذه الحالات الأخرى. على سبيل المثال، فكرتى عن مسابقة التزلج التى خضتها منذ عهد بعيد، هى فقط هذه الفكرة الفعلية بسبب وضعها فى شبكة معقدة من أفكارى الأخرى، وخبراتى، وذكرياتى. إن حالاتى العقلية يرتبط بعضها مع بعض ارتباطاً داخلياً بمعنى أنه لكى تكون حالة

عقلية هي هذه الحالة بهذه السمة فلا بد من أن تقوم في علاقة معينة مع الحالات الأخرى، وكذلك فإن النسق الكامل من الحالات لا بد من أن يكون مرتبطاً مع العالم الواقعي. على سبيل المثال، إذا تذكرت بالفعل خوض مسابقة التزحلق، فيجب أن يكون قد حدث خوض بالفعل لمسابقة التزحلق من جانبي، وخصوصاً مسابقة التزحلق من جانبي لا بد من أن يسبب تذكري الحالي له. وهكذا فإن الأنطولوجيا - الوجود الفعلي لحالاتي الواعية - يستلزم وجودها جانباً من سلسلة الحالات الواعية المعقدة التي تشكل حياتي الواعية.

والحالات الواعية تكون كيفية qualitative بمعنى أنه بالنسبة لكل حالة هناك طريقة معينة نحس بها هذه الحالة، وهناك سمة كيفية معينة لها. ولقد وضع توماس نيغل Thomas Nagel هذه النقطة منذ سنوات خلت من خلال القول بالنسبة لكل حالة واعية هناك شيء ما يبدو بحيث يكون في هذه الحالة الواعية. (1) هناك شيء ما يكون مثل شرب العصير الأحمر، الذي يكون مختلفاً عما يكون مثل الاستماع إلى الموسيقى. وفي هذا المعنى، لا يوجد شيء يبدو بحيث يكون منزلاً أو شجرة، لأن هذه الكائنات غير واعية.

وأخيراً، وهو الشيء الأكثر أهمية بالنسبة لمناقشتنا، فإن الحالات الواعية تكون ذاتية subjective بمعنى أنها تكون مختبرة دائماً من جانب الفاعل الإنساني أو الحيواني. وبالتالي فإن الحالات الواعية تملك ما يجوز أن نسميه "أنطولوجيا صيغة المتكلم first-person ontology". وهذا يعني أنها لا توجد إلا من وجهة نظر فاعل ما أو كائن حي أو حيوان أو الذات التي تملكها. والحالات الواعية لها طريقة صيغة المتكلم في الوجود. ولا يوجد الألم إلا بوصفه مختبراً بواسطة فاعل ما، أعني "الذات". والكائنات الموضوعية مثل الجبال لها طريقة صيغة الغائب في الوجود third-person mode of existence، ولا يعتمد وجودها على كونها مختبرة بواسطة الذات.

والنتيجة المترتبة على ذاتية الحالات الواعية هي أن حالاتي الواعية تكون سهلة المنال لي بطريقة لا تكون سهلة المنال لك. فأنا أملك مدخلاً إلى آلامي بطريقة لا تملك أنت مدخلاً إلى آلامي، ولكنك تملك مدخلاً إلى آلامي بطريقة

لا أملك مدخلاً إلى هذه الآلام. وفي الجملة السابقة، لا أقصد بالمدخل مدخلاً معرفياً ببساطة. لا يعنى الأمر فقط أنني أستطيع أن أعرف آلامى الخاصة أفضل من أنني أستطيع أن أعرف آلامك. وعلى العكس، بالنسبة لبعض المشاعر مثل الحسد والغيرة، وكثيراً ما يكون الناس الآخرون فى وضع يتيح لهم معرفة أن الفاعل يملك الشعور أفضل من الفاعل الذى يلاقى هذا الشعور. وبالنسبة لحالات كثيرة مثل هذه، نعرف أحياناً عن مشاعر الآخرين أفضل مما يعرفه الآخرون عن مشاعرهم الخاصة. إن المعنى الذى أملك به مدخلاً إلى حالاتى المختلفة عن حالات الآخرين ليس معرفياً فى المقام الأول. ليس الأمر فحسب كيف أعرف حالاتى الواعية، مع أن الذاتية لها نتائج معرفية، وإنما الصواب هو أن كل حالة من حالاتى الواعية توجد فقط بوصفها الحالة التى توجد لأنها تكون مختبرة من جانبى. وبالتالي تكون جزءاً من سلسلة الحالات التى تشكل حياتى الواعية، كما أدركنا فى مناقشتنا للسمة الداخلية للحالات الواعية.

وعادة ما يحتج بأن الذاتية تمنعنا من امتلاك تقرير علمى عن الوعى، وبأن الذاتية تضع الوعى بعيداً عن متناول البحث العلمى. ولكن الحجّة تعتمد على قياس باطل. وبالكشف عن المغالطة فى هذا القياس، أعتقد أننا نستطيع التوصل إلى فهم جيد للذاتية، وها هى الطريقة التى تدور بها الحجّة:

١ - العلم بحكم التعريف موضوعى (بوصفه مقابلاً للذاتى).

٢ - الوعى بحكم التعريف ذاتى (بوصفه مقابلاً للموضوعى).

٣ - إذن، لا يمكن أن يوجد علم للوعى.

وهذه الحجّة ترتكب مغالطة؛ أعنى مغالطة الغموض fallacy of ambiguity بسبب الكلمتين ذاتى وموضوعى. وهاتان الكلمتان لهما معانٍ مختلفة يتم الخلط فيما بينها فى هذا القياس. وفى الفكرة الشائعة إلى حد بعيد عن الذاتية، وعن التمييز بين الذاتى والموضوعى، تعتبر العبارة موضوعية إذا كان من الممكن معرفتها بحيث تكون صادقة أو كاذبة بصورة مستقلة عن مشاعر الناس، ومواقفهم وميولهم. وتكون العبارة ذاتية معرفياً إذا اعتمد صدقها اعتماداً

أساسياً على مواقف الملاحظين ومشاعرهم. وأنا أسمى هذا المعنى للكلمتين "موضوعي" و"ذاتي" - ولهذا التمييز بين الموضوعية والذاتية - باسم "الموضوعية المعرفية" epistemic objectivity و"الذاتية المعرفية" epistemic subjectivity. وعلى هذا النحو، فإن العبارة "ولد رامبرانت في سنة ١٦٠٩" تكون موضوعية معرفياً؛ لأننا نستطيع أن نعرف موضوعاً لحقيقة واقعة ما إذا كانت صادقة أو كاذبة بصرف النظر عن كيفية شعورنا حولها. أما العبارة "رامبرانت رسام أفضل من روبنز" ليست موضوعية معرفياً بهذه الطريقة لأن صدقها، كما يقولون، موضوع تذوق أو رأي. ويعتمد صدقها أو كذبها على مواقف الملاحظين وتفضيلاتهم، وتقديراتهم. وهذا هو المعنى المعرفي للتمييز الموضوعي - الذاتي.

ولكن هناك معنى مختلفاً للكلمتين ذاتي وموضوعي والتمييز المرتبط بهما، وسوف أسميه المعنى الأنطولوجي. وعلى حين ينطبق المعنى المعرفي على العبارات، فإن المعنى الأنطولوجي يشير إلى وضع طريقة وجود أنواع الكائنات في العالم. فالجبال وأنهار الجليد لها طريقة موضوعية في الوجود objective mode of existence؛ لأن طريقتها في الوجود لا تعتمد على كونها مختبرة من جانب الذات. ولكن الآلام وإحساسات الوخز الخفيف، وحالات الحكمة، بالإضافة إلى الأفكار والمشاعر، لها طريقة ذاتية في الوجود subjective mode of existence لأنها لا توجد إلا بوصفها مختبرة من جانب ذات إنسانية أو حيوانية. والمغالطة في الحجة هي افتراض أنه بسبب امتلاك حالات الوعي لطريقة في الوجود ذاتية على نحو أنطولوجي، فلا يمكن دراستها بالعلم الذي هو موضوعي على نحو معرفي. ولكن هذه النتيجة لا تلزم. فالألم في إصبع قدمي ذاتي على نحو أنطولوجي، ولكن العبارة "يعاني جون سيرل الآن من ألم في إصبع قدمه" ليست ذاتية بصورة معرفية. إنها ببساطة موضوع لحقيقة موضوعية معرفياً وليست موضوعاً لرأي ذاتي معرفياً. وبالتالي فالحقيقة القائلة إن الوعي يملك طريقة ذاتية في الوجود لا تمنعنا من امتلاك علم موضوعي للوعي. والعلم بالفعل موضوعي معرفياً بمعنى أن العلماء يحاولون اكتشاف الحقائق التي تكون مستقلة عن مشاعر أي شخص أو مواقفه أو ميوله. ومع ذلك فهذه الموضوعية المعرفية لا تمنع الذاتية الأنطولوجية من أن تكون مجالاً للبحث.

٢ - تعارض المواقف المهملة: مشكلة العقل والجسم

لقد ظهر للفلاسفة على مدى قرون كثيرة أن الوعى يطرح مشكلة خطيرة فى الميتافيزيقا. فكيف يكون ممكناً أن العالم المؤلف كلية من ذرات مادية فى مجالات من القوة يمكن أن يتضمن أنظمة تكون داعية؟ إذا فكرت فى الوعى على أنه نوع من ظاهرة ملفزة ومنفصلة ومتميزة عن الواقع المادى أو الفيزيائى، فيبدو أنك مضطر إلى ما يسمى تقليدياً باسم "الثنائية" dualism، وهى الفكرة القائلة بوجود نوعين مختلفين اختلافاً أساسياً من الظواهر أو الكائنات فى الكون. ولكن إذا حاولت إنكار الثنائية وإنكار أن الوعى يوجد بوصفه شيئاً ذاتياً على نحو يتعذر رده، فيبدو أنك مضطر إلى المادية materialism. إنك مضطر إلى التفكير فى أن الوعى - كما وصفته أنا، وكما نعانیه جميعاً فى الواقع - لا يوجد فى الواقع. وإذا كنت من القائلين بالمادية، فأنت مضطر إلى القول بأنه لا يوجد حقاً شيء من قبيل الوعى له أنطولوجيا ذاتية فى صيغة المتكلم. ويواصل كثير من الماديين استعمال معجم الوعى، ولكن من الواضح تماماً أنهم يعنون به شيئاً مختلفاً. وهذه الآراء الثنائية والمادية على حد سواء شائعة إلى حد بعيد فى الفلسفة حتى يومنا هذا.

وتأتى الثنائية فى صورتين متميزتين: ثنائية الجوهر substance dualism وثنائية الخاصية property dualism. وتبعا لثنائية الجوهر، هناك نوعان مختلفان اختلافاً جذرياً من الكائنات فى الكون، موضوعات مادية وعقول لا مادية. وتعود هذه الواجهة من النظر إلى العصور القديمة، ولكنها حظيت بتأييد مشهور تماماً من جانب رينيه ديكارت فى القرن السابع عشر، وبالفعل تسمى ثنائية الجوهر أحياناً بعد ديكارت الثنائية الديكارتية Cartesian dualism. أما ثنائية الخاصية فهى وجهة النظر القائلة بوجود نوعين من خواص الموضوعات المتميزة ميتافيزيقياً. هناك خواص فيزيائية مثل يزن ثلاثة أرطال، وخواص عقلية مثل يعانى من ألم. وتقتسم كل صور الثنائية الرأى القائل إن النوعين متخارجان على نحو تبادلى. إذا كان الموضوع عقلياً، فلا يمكن، بوصفه عقلياً، أن يكون فيزيائياً؛ وإذا كان الموضوع فيزيائياً، فلا يمكن، بوصفه فيزيائياً، أن يكون عقلياً.

ولا يزال كثير من الفلاسفة فى أيامنا هذه يؤيدون صورة ما من الثنائية، وإن كانت ثنائية الخاصية عادة أكثر من ثنائية الجوهر. ولكن معظم الفلاسفة أنصار الممارسة يشايعون، فى ظنى، صورة ما من المادية. ولا يعتقد هؤلاء الماديون فى وجود شىء من قبيل الوعى بالإضافة إلى الملامح الفيزيائية فى العالم الفيزيائى. وتأتى المادية فى صور كثيرة مختلفة، ولا أريد أن أضع قائمة بكل هذه الصور، ولكن ها هى بعض الأمثلة المشهورة إلى أبعد الحدود:

السلوكية Behaviorism تقول إن العقل يرد إلى السلوك أو الاستعدادات للسلوك. على سبيل المثال، معاناة المرء للألم هى فحسب أن يكون مشغولاً بسلوك الألم أو مستعداً للانفعال بهذا السلوك.

الفيزيائية Physicalism تقول إن الحالات العقلية هى مجرد حالات للمخ. على سبيل المثال، إن معاناتك للألم هى فحسب أن تكون الألياف C لديك قد أثرت.

الوظيفية Functionalism تقول إن الحالات العقلية تعرف عن طريق علاقاتها السببية. وتبعا للوظيفية فإن أية حالة فى نظام فيزيائى - سواء المخ أو أى شىء آخر - تقوم فى العلاقات السببية الصحيحة مع المثيرات المدخلة، والحالات الوظيفية الأخرى فى النظام، والسلوك الخارج، تكون حالة عقلية. على سبيل المثال، أن يعانى المرء من ألم هو أن يكون فى حالة تسببها أنواع معينة من المثير للأطراف العصبية الخارجية التى تسبب بدورها أنواعاً معينة من السلوك وأنواعاً معينة من الحالات الوظيفية الأخرى.

الذكاء الاصطناعى القوى Strong Artificial Intelligence يقول إن العقول هى مجرد برامج كمبيوتر نفذت فى الأمخاخ، وربما فى أنواع أخرى من كمبيوتر أيضاً. على سبيل المثال، أن يكون المرء متألماً هو أن يكون فحسب منفذاً لبرنامج كمبيوتر عن الألم.

وعلى الرغم من هذا التنوع، فإن جميع الصور المعاصرة من النزعة المادية التى أعرفها تقتسم الهدف الذى يسعى إلى محاولة التخلص من الظواهر العقلية

بصفة عامة والوعى على وجه الخصوص، كما يفهم بصورة عادية، وذلك برد هذه الظواهر إلى صورة ما مما هو فيزيائى أو مادى. وكل صورة من صور النزعة المادية التى أشرت إليها "ليست إلا" نظرية: وكل نظرية تنكر، على سبيل المثال، أن تكون الآلام ظواهر عقلية داخلية وكيفية وذاتية وتزعم، على العكس من ذلك، أن هذه الآلام "ليست إلا" سلوك behavior وحالات حسابية computational states، وهلمَّ جراً.

ولا تبدو لى الثنائية، سواء ثنائية الجوهر أو ثنائية الخاصية، ولا المادية فى أية صورة من صورها الكثيرة، بأن لديها فرصة لأن تكون صحيحة، والخقيقة أننا نواصل طرح هذه الأسئلة ونحاول الإجابة عنها فى المعجم القديم والمهمل لـ "العقلى" و"الفيزيائى" و"العقل" و"الجسم"، ولابد من أن نشير إلى أننا نرتكب خطأ مفهوماً أساسياً ما فى الطريقة التى نصوغ بها هذه الأسئلة والإجابات. فمن جهة، تجعل الثنائية فى أى صورة لها وضع الوعى ووجوده أمراً ملفزاً تمام الإنفاذ. على سبيل المثال، كيف نفكر فى أى نوع من التفاعل السببى بين الوعى والعالم الفيزيائى؟ وإذا سلمنا بوجود عالم عقلى منفصل، فلا يمكن للمقائل بالثنائية أن يفسر كيف يربطه بالعالم المادى الذى نعيش فيه جميعاً. ومن جهة أخرى، تبدو المادية خاطئة بوضوح، ذلك بأنها تنتهى إلى إنكار وجود الوعى، وبالتالي إنكار وجود الظاهرة التى تثير السؤال فى المقام الأول. فهل من مخرج؟ هل هناك بديل بين نار الثنائية ونار المادية؟ أظن أن الجواب نعم هناك بديل.

كلى أمل أن يكون واضحاً أن هذا الجدل هو تعارض للمواقف المهملة. ولقد قدمت كل موقف منها بطريقة تخلو من التجميل، ولكن انظر كيف يمكن أن نصوغها بحيث تبدو جذابة. فمن ناحية، يبدو من الواضح أننا نملك عقلاً وجسماً، أو على الأقل توجد فى حياتنا ملامح فيزيائية وعقلية على حد سواء. ومن ناحية أخرى، يبدو فقط أننا نعرف أن العالم يتألف كلية من ذرات فيزيائية وخواصها الفيزيائية، بما فى ذلك الخواص الفيزيائية لتنظيمات كبيرة للذرات.

ولن نفهم فهماً كاملاً استمرار مشكلة العقل والجسم أو الاستعانة بالمواقف التنافسية ما لم ندرك القوة الكامنة خلف كل موقف من المواقف المهملة

المتعارضة. وتبدو الثنائية منسجمة مع الحس المشترك. وكما قال ديكرت، نحن نملك جميعاً خبراتنا الواعية، ونستطيع أن ندرك بسهولة أن هذه الخبرات مختلفة عن العالم المادى الذى يحيط بنا. ولدى كل واحد منا أفكاره الداخلية، ومشاعره، وآلامه، وأحاسيس الوخز، والحكة، والإدراكات البصرية. وبالإضافة إلى ذلك، هناك عالم من الأشياء المادية ثلاثى الأبعاد ويوجد وجوداً موضوعياً، عالم الكراسى، والمناضد، والأشجار، والجبال، والشلالات. فما الذى يمكن أن يكون مختلفاً أكثر من ذلك؟

زد على ذلك، عندما نفكر فى علاقة ذواتنا الواعية بأجسامنا، فيبدو من البشاعة تماماً أن نفكر فى أنه لا يوجد شيء لذواتنا إلا أجسامنا. ويبدو أمراً مروعاً للغاية التفكير فى أنه عندما يفنى جسمى، فسوف أتوقف عن الوجود؛ وحتى لو استطعت فى لحظات من الشجاعة البالغة أن أقبل لا وجودى المقبل، فمن الصعوبة بمكان أن أقبل الانقراض النهائى للناس الذين أحبهم حباً جماً وأعجب بهم أيما إعجاب. ويبدو من المروع أيضاً أن هؤلاء الناس الذين يثيرون الدهشة سوف يفنون ببساطة مع الموت المحتوم والبلى، وهلاك أجسامهم، التى هى رغم كل شيء مجرد موضوعات مادية فى العالم مثل أى موضوعات مادية أخرى. وخلاصة القول أن الثنائية ليست منسجمة فحسب مع التفسير الواضح إلى حد بعيد لخبراتنا، وإنما تشيع أيضاً الدافع العميق جداً لدينا للبقاء.

جرت عادتى فى التفكير بأن الثنائية ربما تكون نتاجاً خاصاً بالثقافة الغربية، ولكن عندما ألقى محاضرة فى ندوة فى بومباى، وعلى نفس منصة الدالاي لاما، اكتشفت أمراً أثار دهشتى، وهو أنه يعتقد فى صورة من الثنائية. لقد بدأ كلامه قائلاً: "كل منا عقل وجسم معاً".

والمادية، من جهة أخرى، مقنعة أشد الإقناع. ولدينا الآن عدة قرون من التقدم العلمى، وإذا كان هناك شيء نعرفه فهو أن العالم يتألف كليةً من ذرات فيزيائية فى مجالات من القوة. وإذا افترضنا أن هناك أشياء من قبيل الظواهر الواعية الحقيقية، فكيف نفترض التفكير فى أنها تلائم عالم الذرات المادية؟ هل نفكر فى أن النفوس تجرى هنا وهناك بين الجزيئات، أو نفكر فى أن النفس ملتصقة

بالمخ بطريقة أو بأخرى، وملصقة عليه بغراء ميتافيزيقى ما، وعندما نموت تصبح النفس منفصلة؟ يبدو أن الطريقة الوحيدة التي يمكن أن نفسر بها خبرتنا الخاصة، وتكون منسجمة مع ما نعرف عن العالم من العلم، هي الاعتراف بأن كل شيء مادي. لا يوجد أي شيء بالإضافة إلى الواقع المادي.

هذا نموذج من المشكلات الفلسفية التي تبدو غير قابلة للحل. فنحن نواجه بديلين غير متسقين ولا يبدو ممكناً التخلي عن أي واحد منهما. ولكننا قلنا إننا لا بد من أن نختار واحداً. إن تاريخ الموضوع يصبح إذن معركة بين الجانبين. وفي حالة الوعي ومشكلة العقل والجسم، قلنا إننا لا بد من أن نختار بين الثنائية التي تصر على عدم قابلية الرد irreducibility لما هو عقلي، والمادية التي تصر على أن الوعي لا بد من رده، ومن ثم استبعاده، لصالح وجود فيزيائي ما للعقل بشكل محض. إن المواقف المهملة معاً، بقدر ما تفهم بصورة تقليدية، لها مضامين تبدو، بصراحة، محالة ومنافية للعقل. وهذا يمثل مرة أخرى نموذجاً للمشكلات الفلسفية غير قابلة للحل بصورة واضحة - إننا نبدأ بموقف يبدو أنه من مواقف الحس المشترك، ولكن عندما نستوعب مضامينه ونستنفدها، يتضح أن الموقف له نتائج يتعذر قبولها. وهكذا نجد أن مضمون وجهة النظر المهملة المقبولة قبولاً مشتركاً والقائلة إن كل واحد منا يتألف من عقل وجسم معاً، عندما يستوعب بالطريقة التقليدية، هو أن وعينا يطفو متحرراً من العالم الفيزيائي ولا يمثل جزءاً من حياتنا البيولوجية العادية. إن الموقف المهمل للمادية هو أن العالم مؤلف كلية من كائنات مادية أو فيزيائية. ومفاد المضمون - عندما نستوعبه بالطريقة التي يستوعبه بها الماديون عادة - هو أن الوعي بوصفه شيئاً عقلياً بطريقة لا تقبل الرد لا وجود له. وينتهي الماديون، بعد قدر من الدوران حول الموضوع، إلى إنكار وجود الوعي، حتى وإن امتنع معظمهم عن أن يعلنوا رأيهم مباشرة "الوعي لا يوجد، ولا يكون الإنسان أو الحيوان واعياً في أي وقت". وبدلاً من ذلك فإنهم يعيدون تعريف الوعي إلى درجة أنه لا يشير طويلاً إلى حالات عقلية داخلية وكيفية وذاتية، وإنما يشير بالأحرى إلى بعض الظواهر في صيغة الغائب، الظواهر التي لا تكون داخلية ولا كيفية ولا ذاتية بالمعنى التي أوضحتها. والوعي

يرتد إلى سلوك الجسم، وإلى الحالات الحسائية في المخ، ومعالجة المعلومات، أو حالات وظيفية لنظام فيزيائي. ودانيال دينيت Daniel Dennett نموذج للفلاسفة الماديين في هذا الجانب. فهل يوجد الوعي في رأى دينيت؟ إنه لا ينكره أبداً. فماذا عسى أن يكون؟ حسناً، إنه مجموعة معينة من برامج الكمبيوتر المتحققة في المخ. (٢)

وأخشى أن مثل هذه الإجابات لا توفق إلى إنجاز شيء. فالوعي ظاهرة داخلية، وذاتية، وتأتي في صيغة المتكلم، وكيفية. وأى تقرير عن الوعي يتخلى عن هذه الجوانب لا يكون تقريراً عن الوعي، وإنما عن شيء آخر.

أعتقد أن الطريق الصحيح لحل هذه المشكلة هو رفض البديلين معاً؛ إذ تركز الثنائية والمادية معاً على سلسلة من الافتراضات الخاطئة. والافتراض الخاطئ الأساسي هو أنه إذا كان الوعي ظاهرة كيفية وذاتية حقاً، فإنه لا يمكن أن يكون جزءاً من العالم المادي الفيزيائي. وبالفعل، لو أخذنا بعين الاعتبار الطريقة التي تعرف بها المصطلحات منذ القرن السابع عشر، لكان هذا الافتراض صحيحاً بمقتضى التعريف. فالطريقة التي عرف بها ديكارت "العقل" و"المادة" هي أنهما متخارجان بصورة تبادلية. فإذا كان الشيء عقلياً، لا يمكن أن يكون فيزيائياً؛ وإذا كان فيزيائياً، لا يمكن أن يكون عقلياً. أقترح أننا يجب أن نتخلى ليس فحسب عن هذه التعريفات، بل وأيضاً عن المقولات التقليدية عن "العقل" و"الوعي" و"المادة" و"العقلي" و"الفيزيائي". والبقية الباقية بقدر ما يتم تفسيرها تقليدياً في مناقشاتنا الفلسفية.

انظر إلى ما يحدث عندما نحاول الإخلاص للتعريفات التقليدية والاستمرار في التعامل بها. إن الوعي عملية بيولوجية تحدث في المخ بالطريقة التي يكون بها الهضم عملية بيولوجية تحدث في المعدة وبقية الجهاز الهضمي. وبالتالي سوف يبدو الوعي وكأنه مادي ونملك تقريراً مادياً. ولكن مهلاً. للوعي أنطولوجيا في صيغة المتكلم وبالتالي لا يمكن أن يكون مادياً؛ لأن الأشياء والعمليات المادية تملك جميعاً أنطولوجيا موضوعية في صيغة الغائب. وبالتالي يبدو الوعي وكأنه عقلي ونملك تقريراً ثنائياً.

وإذا قبلنا هذه التعريفات، فإننا نقع فى تناقض. والحل هو التخلّى عن التعريفات. ونحن نعرف الآن عن البيولوجيا قدرًا يكفى لمعرفة أن هذه التعريفات غير كافية للحقائق. "وإنها لفكرة جيدة دائماً أن نذكر أنفسنا بالحقائق، وأن نذكر أنفسنا بما نعرفه بالفعل". ونحن نعرف الحقيقة التى مؤداها أن جميع حالاتنا الواعية تحدثها عمليات فى المخ. هذه القضية ليست جاهزة لأن يحصل عليها أى شخص. وهناك لغز تأثر به كثير من الفلاسفة، وهو كيف "تستطيع" عمليات المخ أن تحدث الوعى، وأظن أن هناك لغزاً أكثر خطورة، ويواجه علماء بيولوجيا الأعصاب وهو كيف تعمل عمليات المخ فى الواقع مسنبة الوعى. ولكن الشئ الذى يتعين علينا أن نقبله قبل أن نمضى فى المناقشة هو أن عمليات المخ فى الحقيقة تسبب الوعى. وهذا يتركنا مع السؤال الثانى: ما هذا الوعى الذى تحدثه، ألا تجبرنا العلاقة السببية بين الوعى وعمليات المخ على الثنائية - ثنائية عمليات المخ المادية التى تفعل بوصفها سبباً والعمليات الذاتية غير المادية للوعى التى هى نتائج؟

لا أظن أننا مجبرون على الثنائية أو المادية. والنقطة الخليفة بالتذكر هى أن الوعى ظاهرة بيولوجية مثل أى ظاهرة أخرى. ومن الصحيح أن له ملامح خاصة كما أدركنا، وأبرز هذه الملامح هو ملمح الذاتية، ولكن هذا لا يمنع الوعى من أن يكون ملمحاً من مستوى أعلى للمخ بنفس الطريقة التى يكون بها الهضم ملمحاً من مستوى أعلى للمعدة، أو السيولة ملمحاً من مستوى أعلى لنظام من الجزيئات التى تؤلف دمنا. وخلاصة القول أن طريقة الرد على المادية هى بيان أنها تتجاهل الوجود الحقيقى للوعى. أما طريقة إبطال الثنائية فهى ببساطة رفض قبول نسق المقولات التى تصور الوعى باعتباره شيئاً غير بيولوجى، ولا يمثل جزءاً من العالم الطبيعى.

قلت لك يجب ألا نفكر فى الثنائية بوصفها نظرية مقصورة على الفلسفة الغربية. فالإعجاب الواسع بها توضحه حقيقة أن شخصية دينية شرقية مثل الدالاي لاما يعتنقها أيضاً. ولكن على الرغم من أن الثنائية تمتعدة الثقافات، إذا جاز التعبير، فإنها ليست عالمية. ولقد تأثرت بعمق بصديق إفريقي أخبرنى

بأنه فى لغته الإفريقية القومية لا يمكن حتى أن تصاغ مشكلة العقل والجسم كما أفكر فيها. وأنا أحاول الآن أن أنقح المقولات المفهومية الأوروبية بحيث لا نصوغ هذه المشكلة بالطريقة التى قدمت بها على النحو التقليدى. سلم معى بأن الوعى، مع كل ذاتيته، تسببه عمليات فى المخ، وسلم معى بأن الحالات الواعية هى ذاتها ملامح للمخ من مستوى أعلى. وحالما تسلم بهاتين القضيتين، فلن تجد مجالاً لمشكلة العقل والجسم الميتافيزيقية. ولا تنشأ المشكلة التقليدية إلا إذا قبلنا المعجم بمقولاته الاستيعادية بشكل تبادلى للعقلى والفيزيائى، والعقل والمادة، والروح والجسد. وبطبيعة الحال، لا يزال الوعى ظاهرة خاصة بين الظواهر البيولوجية. فالوعى له أنطولوجيا فى صيغة المتكلم، ولا يمكن رده إلى ظاهرة ذات أنطولوجيا فى صيغة الغائب، أو استبعاده لصالحها. وهذه مجرد حقيقة حول كيفية عمل الطبيعة. وإنها لحقيقة فى بيولوجيا الأعصاب أن عمليات معينة فى المخ تسبب حالات وعمليات واعية. وأنا ألح على أننا لا بد من أن نسلم بالحقائق من غير أن نقبل النظريات الميتافيزيقية البالية التى ترافق هذه الحقائق.

وعندما أقول إن المخ عضو بيولوجى، والوعى عملية بيولوجية، فأنا لا أقول، بطبيعة الحال، أو ألمح إلى أن يكون من المستحيل إنتاج مخ صناعى من مواد غير بيولوجية، والذى يستطيع أيضاً أن يسبب الوعى ويدعمه. فالقلب عضو بيولوجى أيضاً، وضخ الدم عملية بيولوجية. ولكن من الممكن إيجاد قلب صناعى يضخ الدم، ولا يوجد سبب من حيث المبدأ، لعدم قدرتنا على أن نوجد بصورة مماثلة مخاً صناعياً يسبب الوعى. والنقطة التى فى حاجة إلى التأكيد عليها هى أن أى مخ صناعى سوف يتعين عليه أن ينسخ الأسباب الفعلية لدى الأمخاخ البشرية والحيوانية لتقديم حالات داخلية، وكيفية، وذاتية للوعى. ذلك أن مجرد تقديم مخرج سلوكى مماثل لن يكون كافياً فى حد ذاته.

ونستطيع أن نلخص هذه النقاط فى القضايا الآتية :

١ - يتألف الوعى من حالات وعمليات داخلية، وكيفية، وذاتية. ولذلك فالوعى له أنطولوجيا فى صيغة المتكلم.

٢ - ونظراً لأن الوعي له أنطولوجيا فى صيغة المتكلم، فلا يمكن رده إلى ظواهر فى صيغة الغائب بطريقة الرد النموذجية للظواهر الطبيعية الأخرى مثل الحرارة والسيولة والصلابة.

٣ - إن الوعي، قبل كل شىء، ظاهرة بيولوجية. والعمليات الواعية هى عمليات بيولوجية.

٤ - إن العمليات الواعية تسببها عمليات عصبية عالية المستوى فى المخ.

٥ - يتألف الوعي من عمليات عالية المستوى تتحقق فى بنية المخ.

٦ - لا يوجد سبب، بقدر ما نعرف، من حيث المبدأ فى أننا لا نستطيع أن نوجد مخاً صناعياً يسبب الوعي أيضاً ويحققه.

هذا هو تقريرنا عن العلاقة الميتافيزيقية بين الوعي والمخ، ولا يوجد مجال لإثارة أسئلة عن الثنائية والمادية. وسوف يصبحان ببساطة مقولات مهجورة.

وعلى هذا النحو نملك وعياً متطبعاً naturalized، وبالتالي فإن العنوان الذى أضعه لوجهة نظرى هذه هو "المذهب الطبيعى البيولوجى" - biological naturalism. فهو مذهب طبيعى - فى وجهة النظر هذه - لأن العقل جزء من الطبيعة، وهو بيولوجى؛ لأن طريقة تفسير وجود الظواهر العقلية طريقة بيولوجية، وذلك باعتبارها مقابلة للطريقة الحاسوبية computational، أو السلوكية behavioral، أو الاجتماعية social، أو اللغوية linguistic.

وأعتقد أن هذا المنهج هو إحدى الطرق التى يجب أن نسلکها إذا شئنا أن نحدث تقدماً فى الفلسفة عندما يواجهنا سؤال عنيد مثل السؤال الذى يقدمه تعارض المواقف المهملة المقنعة، فإننا لا نقبل السؤال فى استرخاء واستسلام. وإنما لابد من أن نهض ونستطلع خبايا السؤال لنذكر الافتراضات التى تكمن خلف البدائل التى يقدمها السؤال. وفى هذه الحالة لا نجيب عن السؤال فى حدود البدائل المقدمة إلينا ولكننا "نتغلب" على السؤال. والسؤال هو: هل الثنائية هى التحليل الصحيح لما هو عقلى أم المادية؟ والجواب: لا الثنائية ولا المادية كما

جرى تصورهما بطريقة تقليدية، والاثنان معاً بقدر ما يتم تعديلهما. ومن ثم من الأفضل رفض معجم الثنائية والمادية تماماً والعمل من جديد. والجواب إذن تقدمه القضايا من ١ إلى ٥ التي أسلفنا ذكرها. ويمكن تلخيص وجهة النظر تلخيصاً يأتي في غاية الإيجاز بالقول: إن الوعي تسببه عمليات المخ وهو ملمح على المستوى من نظام المخ.

والطريقة التي اتبعناها هي البدء بتذكير أنفسنا بما نعرفه عن كيفية عمل العالم. وفي هذه الحالة، نحن نعرف أن الوعي يكمن في حالات وعمليات تكون ذاتية أنطولوجيا، وتسببها عمليات في المخ، وتتحقق في المخ. ورأينا بعد ذلك أن الصورة التي ظهرت من معرفتنا بالحقائق غير متسقة مع البدائل التقليدية المقدمة لنا وهي الثنائية والمادية على حد سواء. وبالتالي تكون خطوتنا التالية هي السؤال: ما الذي تفترضه النظريتان معا ويجعل السؤال الابتدائي يبدو غير قابل للحل؟ والجواب هو أنهما تفترضان، كما افترض ديكارت، أن مقولات العقل والجسم، والمادة والوعي، هي مقولات استيعادية بشكل تبادلي. وحلنا إذن هو التخلص من هذه المقولات. وعندما نفضل ذلك، يكون في مقدورنا أن نقبل بشكل متسق جميع الحقائق التي نعرفها بصورة مستقلة عن التزاماتنا الفلسفية.

٣ - عدم قابلية رد الوعي

لقد قلت إن ذاتية الوعي تجعله غير قابل للرد إلى ظواهر في صيغة الغائب، وذلك تبعاً للنماذج المعيارية للرد العلمي. ولكن ما السبب على وجه الدقة؟ يمكن وضع المشكلة على النحو التالي: إذا كان الوعي - كما أصر - ظاهرة بيولوجية عادية مثل انقسام الخلية الكامل، أو انقسام الخلية المنصف، أو الهضم، فربما يكون في استطاعتنا أن نقول على وجه الدقة كيف يرد الوعي إلى ظواهر مجهرية بالطريقة التي يرد بها انقسام الخلية الكامل أو الهضم. وبالتالي في حالة الهضم، على سبيل المثال، حالما نعرف القصة الكاملة حول الإنزيمات والرينين (بروتين يوجد في الكلية يزيد ضغط الدم)، وتحليل المواد الكربوهيدراتية، وهلمَّ جراً، فلا شيء يقال أكثر من ذلك. فلا توجد أية خاصية إضافية للهضم بالإضافة إلى ذلك. وهذه العمليات بطبيعة الحال لها وصف إضافي في سلوك

عناصر أكثر مجهرية مثل الكواركات quarks والميونات muons حتى نحصل في نهاية الأمر على الظواهر الكمية الأساسية إلى أبعد الحدود. ولكن في حالة النوعي يبدو الوضع مختلفاً؛ لأنه حالما نفسر الأساس السببي للنوع في حدود إثارة الخلايا العصبية في المهاد البصرى (فى المخ) وطبقات متنوعة من قشرة المخ، أو بقدر ما يتعلق الأمر بهذا، فى حدود الكواركات أو الميونات، يبدو أننا لا نزال نرجئ التفكير فى الظاهرة. أما فى حالة النوعي فإننا نملك عنصراً ذاتياً لا يقبل الرد بعد أن قدمنا تقريراً سببياً كاملاً عن الأساس البيولوجى العصبى. فما الذى يحدث؟ ألا يجبرنا هذا على ثنائية الخاصية property dualism؟

ولكى أجيب عن هذا السؤال، يتعين على أن أقول شيئاً إضافياً عن الرد العلمى scientific reduction. هناك أنواع كثيرة ومختلفة من الرد العلمى، والفكرة ليست واضحة على الإطلاق. ومع ذلك بالنسبة لأغراضنا الحالية، نحتاج إلى التمييز بين نوعين من الرد أسميهما باسم "الرد الاستبعادى" eliminative reduction والرد غير الاستبعادى non-eliminative reduction. وتتخلص عمليات الرد الاستبعادية من الظاهرة عن طريق إثبات أنها لا توجد بالفعل، وأنها مجرد وهم. على سبيل المثال، عندما نفسر حالات ظهور شروق الشمس وحالات غروبها، يوجد معنى نحذف فيه حالات الشروق وحالات الغروب لأننا نثبت أنها أوهام فحسب. إن الشمس لا تغرب بالفعل على الجبال، والصواب هو أن دوران الأرض على محورها يجعل من الظاهر أن الشمس تغرب.

وهذا الرد الاستبعادى مختلف عن الرد غير الاستبعادى للملامح من قبيل السيولة والصلابة. فالصلابة يمكن تفسيرها تماماً تفسيراً سببياً فى حدود الحركات الاهتزازية للجزيئات فى بنى شبيكية. وما إن تتحرك الجزيئات بهذه الطريقة. فإن الموضوعات لا تخترقها موضوعات أخرى ولا تنفذ إليها. وهذه الموضوعات تتحمل موضوعات أخرى وهلمّ جراً. فالصلابة يمكن تفسيرها تفسيراً سببياً فى حدود سلوك العناصر المجهرية، ولهذا السبب فإننا نعيد تعريف الصلابة فى حدود أساسها السببى. إن رد الصلابة إلى حركة الجزيئات هو رد سببى غير استبعادى. فالمنضدة لا يبدو فحسب أنها صلبة، وإنما تكون صلبة.

والآن، ها هي النقطة، نحن لا نستطيع أن نقوم بأي خطوة من هذه الخطوات مع الوعي؛ ولماذا لا نستطيع؟ إننا لا نستطيع أن نؤدى رداً استبعادياً على الوعي لأن نموذج عمليات الرد الاستبعادية هو إثبات أن الظاهرة المرودة مجرد وهم. ولكن حيث يكون الوعي معنياً، فإن وجود "الوهم" هو الواقع نفسه. وهذا يعنى القول إنه إذا ظهر لى أننى واع، فأنا أكون واعياً. ولا يوجد شيء للوعي أكثر من سلسلة من مجرد هذه "المظاهر". وفى هذه الناحية، يختلف الوعي عن حالات غروب الشمس لأنه ربما يكون لدى وهم بغروب الشمس خلف الجبال عندما لا تغرب بالفعل. ولكنى لا أستطيع أن أملك بهذه الطريقة وهماً بالوعي إذا لم أكن واعياً. إن "وهم" الوعي متطابق مع الوعي.

ولكن لماذا لا نستطيع رد الوعي إلى أساسه السببى الفيزيائى المجهرى كما نستطيع أن نؤدى رد الصلابة، على سبيل المثال، إلى أساسها الفيزيائى المجهرى؟ حسناً، أعتقد أننا نستطيع إن شئنا أن نتخلى عن الذاتية ونتحدث فقط عن أسبابها. ربما نصبح، على سبيل المثال، متطورين طبيياً إلى درجة أننا نستطيع النظر إلى مخ شخص من غرفة مخنا ونرى أنه يعانى من ألم فى ذراعه، وذلك فحسب لأننا نستطيع أن نرى عمليات اتقاد الخلية العصبية الملائمة جارية. وبالنسبة للأغراض العلمية، يجوز حتى أن نعرف الألم فى المرفق على أنه نتيجة لأنواع معينة من عمليات اتقاد الخلية فى مكان كيت وكيت فى المخ. ولكن نتخلى عن شيء ما فى هذه الحالة، شيء أساسى لتصورنا للوعي. وهذا الذى نتخلى عنه هو الذاتية subjectivity. والوعي له أنطولوجيا فى صيغة المتكلم، ولهذا السبب لا نستطيع أن نقوم بعملية رد للوعي يمكن أن نقوم بها لظواهر فى صيغة الغائب، ومن غير أن نتنازل عن سمته الأساسية. لاحظ أننا عندما نرد الصلابة إلى حركة الجزىء، فإننا نتخلى عن الخبرات الذاتية للناس الذى يصطدمون بالموضوعات الصلبة. إننا نهمل الخبرات الذاتية ببساطة؛ لأنها ليست أساسية لمفهومنا عن الصلابة، ولكننا لا نستطيع أن نهمل الخبرات الذاتية بالوعي؛ لأن الهدف الكامل من وراء امتلاك مفهوم الوعي هو فى المقام الأول امتلاك اسم للظواهر الذاتية فى صيغة المتكلم. وعلى الرغم من أن الوعي ظاهرة بيولوجية

مثل أى ظاهرة أخرى، فإن ذاتيته، والأنطولوجيا التى يتخذها فى صيغة المتكلم، تجعل من المستحيل رده إلى ظواهر موضوعية فى صيغة الغائب بالطريقة التى يمكن أن نرد بها الظواهر فى صيغة الغائب من قبيل الهضم والصلابة.

٤ - خطورة مذهب الظاهرة الثانوية

لنفترض من أجل الحجة أننى على صواب حتى الآن: الوعى بالفعل تسببه عمليات بيولوجية عالية المستوى، وهو ذاته ملمح عالى المستوى لنظام المخ. والفلاسفة التقليديون الذين لا يزالون فى قبضة المقولات الثنائية، سوف يثيرون مباشرة الاعتراض التالى: فى هذا الرأى، لابد من أن يكون الوعى ظاهرة ثانوية epiphenomenal وما يعنونه بهذا هو أن الوعى، مع أن عمليات المخ تسببه، لا يمكن أن يسبب بذاته أى شىء. إن الوعى مجرد نوع من فضلة غامضة يطلقها المخ، ولكنه عاجز عن أن يفعل أى شىء بذاته. وبالفعل، كما يدفع المعارض الحجة على نحو يتسم بنضال شديد، لابد من أن يلزم عن التقرير المقدم حتى الآن أن الوعى نوع من فضلة لا تعمل بصورة سببية فى تقديم أى شىء. وعلى هذا النحو، إذا رفعت ذراعك مثلاً، فسوف تفكر فى أن القرار الواعى كان سبباً فى رفع ذراعك، ولكننا نعرف جميعاً فى الحقيقة أن هناك قصة سببية مفصلة ليس بد من معرفتها عند مستوى الخلايا العصبية، فى القشرة الحركية، وأجهزة الإرسال العصبية وبصفة خاصة الاستيلكولين acetylcholine، ونهايات العصب الحركى الخاصة بالمحور العصبى، والأنسجة العضلية، وكل بقية فسيولوجيا الأعصاب التى تكفى تماماً لتقديم تقرير سببى كامل عن حركة ذراعك مستقلاً عن أى إشارة إلى الوعى. وبالتالي، يبدو أن أى تقرير واقعى عن الوعى، كما افترض، لابد من أن يجعله ظاهرة ثانوية، ولابد من أن يجعل الوعى عقيماً تماماً وغير ملائم لما يحدث فى العالم.

كيف سنرد على مذهب الظاهرة الثانوية epiphenomenalism؟ يظهر أحد الاعتبارات مباشرة: سوف يكون شيئاً خارقاً للعادة - على خلاف أى شىء يحدث دائماً فى التاريخ البيولوجى - إذا ما كان شيئاً ما فى البيولوجيا مفصلاً وثنياً ومركباً مثل الوعى الإنسانى والحيوانى لا يحدث اختلافاً سببياً فى العالم

الواقعي. إن المعرفة التي لدينا عن التطور تجعل من غير المحتمل أن يكون مذهب الظاهرة الثانوية صحيحاً. وهذا ليس اعتراضاً حاسماً على مذهب الظاهرة الثانوية، ولكنه يجعلنا على الأقل نجعد أنوفنا عند التفكير في مذهب الظاهرة الثانوية. ما الجواب إذن؟ ومرة أخرى، دعنا نستطلع خبايا السؤال ونسأل: ما الذي يفترضه اعتراض مذهب الظاهرة الثانوية؟

إن النموذج المعياري للسببية، والخبرة المبكرة للأسباب التي يحصل عليها الطفل، والمفهوم البدائي إلى حد بعيد الذي نملكه عن السببية، هو فكرة عن شيء يمارس ضغطاً فيزيائياً على شيء آخر. وتظهر أبحاث بياجيه Piaget عن التطور المبكر للطفولة أن المفهوم البدائي إلى حد بعيد الذي يملكه الطفل عن السببية هو مفهوم "الدفع - الجذب".^(٢) فالشيء ينجذب نحو آخر، ويندفع الطفل نحو الأشياء وينجذب إليها. وهذه هي الطريقة التي يكتسب بها الطفل مفهومه الأساسي إلى حد بعيد عن السببية. وعندما يصل الطفل إلى فهم أكثر عن كيفية عمل العالم، والأكثر أهمية، عندما نصل إلى فهم علمي لكيفية عمل العالم، فإننا نحصل على مفهوم موسع وثرى عن العلاقات السببية. ونستطيع أن ندرك أن السببية هي بصفة عامة مسألة لشيء يجعل شيئاً آخر يحدث، وبالتالي فإننا نستطيع أن نتكلم ليس فقط عن أسباب انهيار المباني، وإنما نتكلم أيضاً عن أسباب الحروب والكساد الاقتصادي، وأسباب الأمراض العقلية والتغيرات في الثقافة الشعبية. وخلاصة القول أن السببية ليست مجرد مسألة دفع وجذب، وإنما هي مسألة أن شيئاً ما يكون مسئولاً عن حدوث شيء آخر.

دعنا نفكر لحظة في الطريقة التي يعمل بها الوعي في الحياة الواقعية لكي تحدث الأشياء. أنا أرفع ذراعي بصورة واعية، ومحاولتي الواعية تجعل ذراعي يرتفع. إن محاولتي الواعية تنتج بالفعل تغييراً في وضع ذراعي. ونحن لانشك على نحو تأمل سابق في أن هذا يحدث في الحياة الواقعية. وعندما نبدأ في امتلاك شكوك فلسفية حول كيف يمكن أن يحدث، وكيف يمكن للعلاقة السببية المختبرة أن تتسجم مع رؤيتنا العلمية للعالم، فإننا نربط ثنائيتنا المتبقية بالمفهوم البسيط بساطة مفرطة عن العلاقات السببية. إذا بدأنا بسببية الدفع والجذب

ولعبة البلياردو، فسوف يبدو محيراً أن الحالات العقلية يمكن أن تسبب تغييرات فيزيائية. وسوف يبدو الأمر محيراً إلى حد بعيد إذا فكرنا مع الشائين في أن "ماهو عقلي" mental ليس جزءاً من العالم "الفيزيائي".

ولكن هب أننا نرفض هذين الافتراضين المسبقين معاً. ونفترض أننا نبدأ بما نعرفه بصورة مستقلة افتراض أننا نبدأ بالحقيقة القائلة إن العقل يؤثر في الجسم والجسم يؤثر في العقل، وننتقل من هذه النقطة. أعنى، دعنا نسلم بداية بما نعرفه جميعاً من خبراتنا الخاصة، وهو أن هناك علاقات سببية بين الوعى والحوادث الفيزيائية الأخرى. على سبيل المثال، عندما أريد بصورة واعية أن أرفع ذراعى، فإن حالاتى الواعية تجعل ذراعى يرتفع. وعندما اصطدم بشيء صلب، فإن تأثير الشيء يجعلنى أشعر بإحساس الألم. ودعنا نبدأ بصورة مؤقتة على الأقل بقبول هذه الحقائق وبعد ذلك نعيد رسم الخريطة المفهومية بحيث تعكسها عكساً صحيحاً ودقيقاً.

إن إعادة رسم الخريطة المفهومية لعكس الحقائق هو نموذج لنشوء الفهم الفلسفى والعلمى. والاعتراض المبكر على ميكانيكا نيوتن هو أن الجاذبية الأرضية بوصفها قوة سببية بدت وكأنها تستلزم "الفعل عن بعد". ولتفادى سخف الفعل عن بعد، ظهر أننا مضطرون إلى التفكير فى الجاذبية الأرضية على أنها مسألة سلاسل خفية لربط الأجسام السيارة معاً. ولا يضع أحد من الناس هذا النوع من الاعتراض فى الوقت الحاضر. ونحن نملك مفهوماً ثرياً إلى حد بعيد عن السببية، ويتضمن، من بين أشياء أخرى، مجالات القوة. ولا نفترض طويلاً أنه لكى يؤثر كوكب ما فى كوكب آخر تأثيراً سببياً يجب أن يوجد شيء فيزيائى يربط الاثنين، حتى يمكن للواحد منهما أن يدفع الآخر أو يجذبه.

سوف يتساءل مرة أخرى: "إلى أى حد يمكن القول إن العقل يستطيع أن يؤثر فى الجسم؟" وهذا يعنى أن المعتراض سوف يحتج بأنه لا يكفى بالنسبة لى أن أواصل الإصرار بقوة على أننا نشعر شعوراً حدسياً بأن مذهب الظواهر الثانوية خاطئ. هل يمكن أن يوجد أى أساس لهذا الشعور؟ وما الذى يفترض أن تبدو مثله الخريطة المفهومية عندما نعيد رسمها بطريقة تجعل سببية العقل والجسم ممكنة؟

إن خطوتنا الأولى هي التخلي عن الافتراض القائل إن السببية برمتها حالة لشيء يدفع شيئاً آخر أو يجذبه. ليست السببية كلها سببية لعبة البلياردو. والخطوة الثانية والأخيرة هي أن نذكر أنفسنا بكيفية عمل السببية في الأنظمة الفيزيائية بأية طريقة كانت. إذا فكرت في سلوك محرك سيارتك، مثلاً، فسوف ترى أن هناك مستويات من الوصف حقيقية ومختلفة من الناحية السببية. عند مستوى معين ترانا نتحدث عن فعل الكباس والأسطوانات، وشمع الإشعال، والانفجار في الأسطوانات. وعند مستوى أدنى يمكن أن نتحدث عن مرور الإلكترونات عبر الأقطاب الكهربائية، وأكسدة الهيدروكربونات، والبنية الجزيئية للمعادن المختلفة، وتأليف مركبات جديدة مثل CO_2 ، CO . هذان مستويان متميزان تماماً لوصف سلوك المحرك، ولكن لا يوجد عدم اتساق بين هذين الوصفين، ولا يوجد سبب للنظر إلى الوصف من المستوى الأعلى على أنه ظاهرة مصاحبة أو غير حقيقية بصورة سببية. وبطبيعة الحال، يجب فهم كل شيء في الطبيعة فهماً كاملاً عند المستوى الأساسي إلى حد بعيد، مستوى الكواركات والميونات والجسيمات دون الذرة. والحقيقة القائلة إن أى مستوى سببي يتأسس في مستويات أساسية إلى حد بعيد حتى نصل في نهاية الأمر إلى المستوى الأساسي للجسيمات المجهرية - نقول إن هذه الحقيقة لا تثبت أن المستوى الأعلى غير حقيقى من الناحية السببية. وخلاصة القول أن الحجة على مذهب الظواهر الثانوية لما هو عقلى ليست بأقوى من الحجة على مذهب الظواهر الثانوية للكباسات والأسطوانات. وحقيقة أنك تستطيع أن تقدم تقريراً سببياً عند المستوى الأدنى لا تستلزم أن المستويات العليا غير حقيقية. وهذا يعنى أن قبولنا المؤقت للفاعلية السببية للوعى لا يتهدد بالإشارة إلى أن أى تفسير على مستوى الوعى يتأسس في ظواهر فيزيائية أساسية إلى حد بعيد؛ لأنه من الصحيح بالنسبة لأى نسق فيزيائى كائناً ما كان أن التفسيرات السببية عند المستويات العليا تتأسس في تفسيرات ثانوية فيزيائية مجهرية أساسية عند أدنى المستويات. ولا يثبت أن صلابة المكباس ظاهرة أن نشير إلى أن الصلابة قابلة للتفسير في حدود السلوك الجزيئى لخليط من المعادن. وبصورة مماثلة، لا يثبت

أن المقاصد intentions ظواهر ثانوية أن نشير إلى أن المقاصد يمكن تفسيرها في حدود الخلايا العصبية، ونقاط الاشتباك العصبى، وأجهزة الإرسال العصبية. وإذا شئنا أن نلخص ردنا على مذهب الظواهر الثانوية، نستطيع القول إن هناك ثلاثة أخطاء تكمن تحت حجة القائل بالظواهر الثانوية :

١ - الافتراض الثنائى بأن ماهو عقلى ليس جزءاً من العالم الفيزيائى.

٢ - الافتراض بأن السببية برمتها لا بد من أن تأتى على غرار أشياء فيزيائية تتجذب نحو أشياء فيزيائية أخرى - سببية لعبة البلياردو.

٣- الافتراض أنه بالنسبة لأى مستوى سببى، إذا استطعت أن تقدم تفسيراً لوظيفة هذا المستوى فى حدود بنى مجهرية أساسية إلى حد بعيد، فإن المستوى الابتدائى يكون غير واقعى بصورة سببية، وظاهرة ثانوية ولا أثر له.

وأعتقد أن جميع هذه الافتراضات الثلاثة غير مسوغة، وخاطئة بالفعل، وحالما يتبين الخطأ فيها، فإننى أعتقد بأنه لا يوجد أساس للقول إن الوعى ظاهرة ثانوية.

وأريد أن أبسط وجهة نظرى فى وضوح تام هنا . أنا لا أقول إن خطأ مذهب الظواهر الثانوية مسألة منطقية. وبقدر ما تكون الإمكانية المنطقية معنية، ربما يتبين فى نهاية الأمر أن الحالات العقلية ظواهر ثانوية كلية وبالتالي لا تقوم بأى دور سببى. وهذه الإمكانية يمكن تصورهما منطقياً، ولكن بقدر ما نعرف، فإن الحقيقة الواضحة تماماً حول كيفية عمل العالم أن حالاتنا العقلية الواعية تعمل بصورة سببية فى إنتاج سلوكنا. وربما يتضح العالم بصورة مختلفة، ولكن هذه هى الطريقة التى يتضح بها فى الواقع. لقد حاولت أن أزيل أساس التفكير فى أن الوعى لا بد من أن يكون ظاهرة ثانوية، ولكنى لم أثبت أن مذهب الظاهرة الثانوية محال منطقياً. أنا أعتقد أنه خاطئ، ولكن صورة الخطأ الذى نحن بصدده هى الخطأ التجريبي وليس الخلف المحال المنطقى logical absurdity. وإذا تبين فى نهاية الأمر صحة مذهب الظاهرة الثانوية، فسوف تكون ثورة علمية عظيمة فى تاريخ العالم وسوف نغير طريقتنا برمتها فى التفكير حول

الواقع. وهدفى هنا هو إزالة الأسباب للتفكير فى أن مذهب الظاهرة الثانوية لا بد من أن يكون صحيحاً.

هـ - وظيفة الوعى

وهذا يثير السؤال: ما الوظيفة التطورية للوعى؟ وما قيمته التطورية؟ وما الذى يفعله؟ وما أفضل شىء للبقاء عليه؟

هذا السؤال يطرح أحياناً بنغمة جدلية وبلاغية، كما لو كان يوحى بأن الوعى لا يهيم، وأنه ربما يمضى مباشرة فى رحلة حرة، وأننا نستطيع أن نتطور مباشرة أيضاً من غيره. وهذا يقدم اقتراحاً غريباً للغاية؛ لأن قدرأ كبيراً مما نفعله بحيث يكون أساسياً للبقاء على نوعنا يتطلب الوعى، فأنت لا تستطيع أن تأكل، وتجامع، وترفع ابنك الصغير، وتفتش عن الطعام، وتجمع المحاصيل، وتتكلم اللغة، وتنظم الجماعات الاجتماعية أو تعالج المريض إذا كنت فى سبات. والاقتراح الجدلى هو أننا نستطيع بطريقة أو بأخرى أن نتخيل كائنات تشبهنا وتملك طرقاً مطورة لفعل هذه الأشياء من غير وعى.

حسناً، نستطيع أن نتخيل أى علم يتصور خيالاً نحبه. ولكن فى العالم الواقعى، نجد أن الطريقة التى يتعامل بها البشر والحيوانات العليا مع المشكلات التى تواجههم تعاملاً نموذجياً تكون عبر الفاعليات الواعية. ونستطيع أن نتخيل نباتات تقدم طعاماً بمنهج آخر غير التمثيل الضوئى، ولكن هذا لا يثبت أن التمثيل الضوئى لا يقوم بوظيفة فى التطور. فى العالم الواقعى، تحتاج النباتات إلى التمثيل الضوئى لكى تبقى، ويحتاج البشر إلى الوعى لكى يبقوا على قيد الحياة.

وهناك شىء محير للغاية حول الزعم بأن الوعى لا يقوم بدور تطورى؛ لأنه من الواضح أن الوعى يقوم بمجموعة ضخمة من مثل هذه الأدوار. وأعتقد أن الشكاك فى هذه القضية لا يزالون يفترضون بصورة ضمنية ثنائية العقل والجسم عندما يضعون الاعتراض الشكى. وها هى الطريقة. إن الطريقة المعيارية التى نملكها لبحث الدور التطورى لسمة مظهرية معينة هى تخيل غياب

هذه السمة، على حين تظل بقية الطبيعة مطردة. ثم انظر ماذا يحدث. وعندما نتخيل أن النباتات لا تستطيع أن تؤدي التمثيل الضوئي أو أن الطيور لا تستطيع أن تطير، وتظل بقية الطبيعة مطردة؛ فإنك تستطيع أن تدرك الميزة التطورية لهذه السمات. والآن افعل ذلك مع الوعي. تخيل أننا قد وقعنا جميعاً في سبات ونقع متمددين وعاجزين. تلاحظ أننا سرعان ما نصبح هامدين، ولكن هذه ليست هي الطريقة التي يتخيلها الشاك. إنه يتخيل أن سلوكنا سيظل هو السلوك نفسه، ولكن من دون وعي فقط. على أن هذا على وجه الدقة لا يبقى على بقية الطبيعة مطردة؛ لأننا في الحياة الواقعية نجد أن قدرًا كبيراً من السلوك الذي يمكننا من البقاء على قيد الحياة هو السلوك الواعي. وفي الحياة الواقعية لا نستطيع أن نطرح الوعي وتبقى على السلوك. والافتراض بأنك تستطيع ذلك هو الافتراض بأن الوعي ليس جزءاً فيزيائياً عادياً من العالم الفيزيائي. وهذا يعني أنه يفترض تقريراً ثنائياً عن الوعي. والنزعة الشكية حول الدور التطوري للوعي تفترض مسبقاً أن الوعي ليس بالفعل جزءاً عادياً من العالم الفيزيائي البيولوجي الذي نعيش فيه جميعاً.

٦ - الوعي والقصدية والسببية

لقد تحدثت كما لو كان الوعي يعمل على نحو سببي، إذا جاز التعبير، بطريقة تشبه تماماً الطريقة التي يدوى بها الانفجار على مبنى، مثلاً. ولكن الحالة الواعية بصورة نموذجية مثل القصد أو الرغبة تعمل عن طريق تمثيل نوع من الحادثة التي تسببها. أنا أرغب مثلاً في شرب الماء، وبالتالي أشرب الماء. هنا النتيجة وهي شرب الماء تمثلت بصورة واعية عن طريق السبب؛ أي الرغبة في شرب الماء. وأنا أسمى هذا النوع من السببية العقلية باسم السببية القصدية in-tentional causation لأسباب سوف تظهر في الفصل الرابع. وعند هذه النقطة، أريد أن أضع ملاحظة على الخاصية المدهشة التي تملكها الكائنات الواعية لتمثيل الموضوعات وحالات الواقع في العالم والعمل على أساس هذه التمثيلات. والملح العام لتمثيل الموضوعات الواعية - وليس كلها - أنها تمثل الأشياء والحوادث والحالات الواقعية في العالم. ومن المحقق أن الملح الأكثر

أهمية للوعى بالنسبة لغرض هذه المناقشة هو أن هناك علاقة جوهرية بين الوعى والقدرة التى نملكها نحن الكائنات البشرية لتمثيل الأشياء وحالات الواقع فى العالم لأنفسنا. وهذا الملمح تملكه الاعتقادات، والرغبات، والآمال والمخاوف، والحب والكراهية، والغرور والحياء، بالإضافة إلى الإدراك الحسى والقصد. وهذا الملمح له اسم اصطلاحى فى الفلسفة وهو القصدية intentionality. والقصدية ملمح للعقل عن طريقه تتجه الحالات العقلية إلى حالات واقعية فى العالم، أو تدور حولها أو تتعلق بها، أو تشير إليها، أو تهدف إليها. وهى ملمح فريد لأن الشئ لا يكون فى حاجة إلى أن يوجد بالفعل لكى تمثله حالاتنا العقلية. وعلى هذا النحو يستطيع الطفل أن يعتقد فى أن سنتا كلوز (بابا نويل) سوف يأتى فى عشية الميلاد، حتى لو لم يوجد سنتا كلوز.

ليست كل الحالات الواعية قصدية، وليست كل الحالات القصدية واعية. وهكذا، على سبيل المثال، هناك مشاعر واعية للقلق أو الابتهاج، ولا توجد بالنسبة لها إجابة عن السؤال "مالذى تكون قلقاً بشأنه أو ما الذى تكون مبهتجاً بشأنه؟" هذه صور غير قصدية من الوعى. وبطبيعة الحال هناك صور عديدة من القصدية لا تكون واعية. عندى اعتقادات ورغبات وآمال ومخاوف حتى عندما أكون فى نوم عميق. ومن الصحيح أن يقال عنى إننى أعتقد فى أن الرئيس بيل كلينتون هو رئيس الولايات المتحدة حتى عندما لا أكون واعياً تماماً من حين لآخر. ولكن هذا الاعتقاد يوجد إذن فى صورة غير واعية. إنه لا يزال يتمتع بقصدية، ولكنها ليست واعية.

ومع ذلك على الرغم من أنه ليست كل الحالات الواعية قصدية، وليست كل الحالات القصدية واعية، فإن هناك علاقة جوهرية، وهى أننا لا نفهم القصدية إلا فى حدود الوعى. هناك حالات قصدية كثيرة غير واعية، ولكنها نوع لشئ يمكن أن يكون واعياً على نحو احتمالى.

وفى الفصلين التاليين، سوف نستكشف بنية الوعى وبنية القصدية.

الفصل الثالث

ماهية العقل: الوعى وبنيته

ربما يفترض المرء ببساطة أن الوعى سيكون مفهوماً بصورة أفضل من أية ظاهرة. ألسنا نكون فى اتصال مباشر مع وعينا الخاص عبر حياتنا اليقظة والحالة، وما الذى يمكن أن يكون أسهل من أن نقدم ببساطة وصفاً لخبراتنا الواعية الخاصة؟ ومع ذلك، يتضح فى النهاية أن الأمر ليس بهذه السهولة. فإذا أردت أن تصف وعيك، فسوف تجد أن ما تفعله فى جانب كبير هو وصف الأشياء والحوادث فى المنطقة القريبة منك. وبعد أن تصف إحساساتك الحسية الداخلية، وأمزجتك، وانفعالاتك، وأفكارك، فإنك تصف محتويات وعيك عن طريق وصف الأشياء التى تدركها بصورة واعية. وإذا نظرت فى الحجرة من حولك ورأيت الكراسى والمناضد، فلا يوجد شئ تصفه عن طريق وصف وعيك اللهم إلا الكراسى والمناضد التى تراها والانطباع الذى تضعه عليك. وحتى لو وصفت أفكارك الواعية حول الأشياء التى لا تكون حاضرة أو الحوادث التى وقعت فى الماضى، فإن معظم ما يتعين عليك أن تقوله حول حالاتك الواعية سوف يظل حول هذه الأشياء الغائبة أو الأحداث الماضية. ويتمثل جانب من صعوبة الحصول على وصف للوعى فى أنه لا يبدو بحيث يكون هو نفسه موضوعاً للملاحظة بالطريقة التى تكون بها الأشياء الأخرى، مثل الكراسى والمناضد فى المنطقة القريبة منك، موضوعات للملاحظة.

وتنشأ الصعوبة الأولى فى الحصول على تقرير عن الوعى من العلاقة الخاصة الفريدة التى يقوم فيها الوعى مع الملاحظة. ونحن لا نستطيع أن نلاحظ الوعى بالطريقة التى نلاحظ بها الجبال والبحار؛ لأن المرشح الوحيد للملاحظة

هو فعل الملاحظة نفسه. ولا نستطيع أن نضع تمييزاً بين الملاحظة والشئ الملاحظ بالنسبة للوعى نفسه، كما نستطيع بالنسبة للأهداف الأخرى للملاحظة. وهذه النقطة ذات نتائج مهمة بالنسبة لمذهب الاستبطان introspection، كما سوف نرى.

والصعوبة الثانية هي أننا قد ورثنا تقليداً فلسفياً طويلاً يرفض معالجة الوعى على أنه جزء من العالم الفيزيائى العادى الطبيعى الذى نعيش فيه جميعاً. والوعى يعالج على أنه شئ خفى، وشئ على جانب العالم، أو فوقه، شئ يأتى بمعزل عن بقية الطبيعة، ولكنه ليس جزءاً من عالمنا الفيزيائى العادى. من جهة، يعالج الثنائىون الوعى بوصفه ظاهرة غير فيزيائية، و متميزة ميتافيزيقياً. ومن جهة أخرى، ينكر الماديون وجود الوعى بوصفه ظاهرة حقيقية وغير قابلة للرد ويؤكدون على أنه لا يوجد بالفعل شئ من قبيل الوعى يكون زائداً على العمليات المادية material أو الفيزيائية physical الموصوفة فى حدود ضمير الغائب. ووجهة نظرى، كما أوضحتها فى الفصل الثانى، لا هى ثنائية ولا هى مادية. وإصرارى على أن الوعى ظاهرة لا تقبل الرد يجعل وجهة نظرى تبدو مثل ثنائية الخاصية property dualism، ولكن إصرارى المتزامن على أن الوعى ظاهرة بيولوجية عادية مثل الهضم أو التمثيل الضوئى سوف يجعل وجهة نظرى تبدو مثل المادية. ولعل الأمر الذى لا يثير الدهشة أن يصورنى بعض الشراح على أننى مادى وصورنى آخرون على أننى ثنائى. والمخرج من هذا التعارض للمواقف المهمة، كما هو الحال عادة فى الفلسفة، هو أن نصطنع تنقيحاً "مفهوماً". والمشكلة ليست مع مدخلنا إلى الوقائع، وإنما المشكلة مع مجموعة المقولات التى ورثناها لوصف الوقائع. فمن جهة، نحن نملك نموذج المعرفة العلمية الذى هو معرفة "العالم الفيزيائى"، وورثنا تقليداً فلسفياً يقول إن الوعى ليس جزءاً من العالم الفيزيائى. والمخرج، كما رأينا فى الفصل الثانى، هو التخلّى عن مجموعة المقولات، وبصفة خاصة التخلّى عن الفكرة القائلة إن العقلى mental والفيزيائى physical يسميان فئات استيعادية على نحو تبادلى. وحالما ندرك أن الوعى ظاهرة بيولوجية مثل أية ظاهرة أخرى، فإننا نستطيع أن ندرك أنه مادى

تماماً بمعنى ما بطبيعة الحال. إنه جزء من تكويننا البيولوجي. ومن جهة أخرى، لا يقبل الوعي الرد إلى أية عملية تتألف من ظواهر فيزيائية تقبل الوصف على وجه الحصر في حدود فيزيائية في صيغة الغائب. وبالتالي يبدو أننا نرفض المادية. وليس الحل إنكار أية حقيقة من الحقائق الواضحة، وإنما الحل هو تغيير المقولات هنا وهناك بحيث ندرك أن الوعي مادي تماماً وعقلي لا يقبل الرد في الوقت نفسه. وهذا يعني أننا لا بد من أن نتخلى ببساطة عن المقولات التقليدية عن المادى والعقلي كما استخدمت في التقليد الديكارتي.

١ - ثلاثة أخطاء حول الوعي

قبل أن أحاول وصف الوعي، أريد أن أبدأ بالكشف عن جملة أخطاء نموذجية وتصحيحها حول طبيعة الوعي التي ارتكبت عادة في تقليدنا الفلسفي، وتبدو في غالب الأمر وكأنها استوطنت في ثقافتنا الفلسفية.

أولاً، الحقيقة القائلة إن الوعي له طريقة ذاتية في الوجود دفعت كثيراً من الناس إلى افتراض أننا لا بد من أن نملك نوعاً خاصاً من اليقين عندما نصل إلى معرفة حالاتنا الواعية. ولا يمكن أن نكون مخطئين في مزاعمنا حولها، ولهذا السبب فإن مزاعمنا حولها تقال بحيث تكون "غير قابلة للتصحيح" incorrigible بمعنى أنه لا يمكن تصحيحها بدليل إضافي. وهذا يبدو لي خطأ. وهناك بالفعل لا تماثل - كما أشرت من قبل - بين الطريقة التي أملكها للوصول إلى حالاتي الواعية والطريقة التي تملكها للوصول إلى حالاتك الواعية. ولكن هذا لا يستلزم أنني لا يمكن أن أكون مخطئاً حول حالاتي الواعية. وعلى العكس، يبدو لي أن الناس عادة ما يصدر عن أحكاماً خاطئة حول حالاتهم الواعية الخاصة. فتراهم ينكرون عندما يكون واضحاً لأي شخص ملاحظ أنهم يفترون في الحقيقة. وتراهم يقولون إن لديهم قصداً أكيداً لفعل شيء ما، عندما يكون من الواضح، مرة أخرى، لأي ملاحظ خارجي أنهم يفترون إلى مثل هذا القصد. فبأى طريقة يمكن أن نخطف حول حالاتنا العقلية الخاصة؟ هناك أبعاد متعددة مختلفة يمكن فيها أن نرتكب هذا الخطأ، وسوف أشير بإيجاز إلى أربعة من هذه الأبعاد.

الطريقة الأولى أننا يمكن أن نخطئ حول حالاتنا الواعية عن طريق خداع النفس self-deception. فربما نخدع أنفسنا ببساطة حول حالاتنا العقلية الخاصة؛ لأنه من المؤلم للغاية أن نواجه حالات غيرتنا، وأعمالنا العدائية، وحالات ضعفنا، وهلمَّ جراً. ونحن نرفض الاعتراف حتى لأنفسنا بمشاعرنا ومواقفنا المخزية.

ومن السهل أن نقدم "دليلاً" فلسفياً على أن الخداع الذاتي مستحيل، ولكن طالما أننا نعرف جميعاً أنه ممكن، فلا بد من أن يوجد شيء ما خاطئ بشأن الدليل. وها هو الدليل: إذا شاء (أ) أن يخدع (ب) حول القضية (ق)، فلا بد من أن يعتقد (أ) أن (ق). ويقنع عن عمد (ب) باعتقاد أن "لا ق". ولكن حيثما يكون (أ) = (ب) يكون هذا مستحيلاً؛ لأن (أ) لا بد من أن يتوقف عن الاعتقاد في (ق) و (لا ق) معاً، والذي هو تناقض. والرد على هذا الدليل، وحل المفارقة، هو الإشارة إلى أن خداع النفس يتطلب عمليات عقلية غير واعية. إنك تستطيع أن تعتقد بصورة واعية وتزعم بإخلاص أنك تقصد الإقلاع عن التدخين على حين تعرف بصورة غير واعية أنك لا تملك مثل هذا القصد. وهذه هي طبيعة خداع النفس. وعلى هذا النحو فإنك تدعى بصورة واعية أن (ق) على حين تعرف بصورة غير واعية أن (لا ق)، وحتى تقاوم تقديم هذه المعرفة ب (لا ق) لوعيك.

والمصدر الثانى للأخطاء حول حالاتنا العقلية الخاصة والمرتبطة بخداع النفس هو سوء التفسير misinterpretation. على سبيل المثال، فى لحظة الانفعال الشديد يجوز أن تفكر بإخلاص فى أنك واقع فى الحب، ولكنك تدرك بعد ذلك أنك قد أسأت تفسير مشاعرك وكان الانفعال افتتاناً مؤقتاً فحسب.

والمصدر الثالث للخطأ حول حالاتنا العقلية الخاصة، وأعتقد أنه المصدر المشترك إلى أبعد الحدود، يتعلق بالمصدر الثانى. وترتبط كثرة من حالاتنا العقلية ارتباطاً مفهوماً بأوصاف سلوكنا غير المحددة. وعلى هذا النحو إذا قلت إن لدى قصداً أكيداً وتاماً لفعل شيء ما، إذن إذا لم أظهر استعداداً ما على الأقل لفعل الشيء الذى قصدت فعله على نحو يفهم ظاهرياً، فربما نشك شكاً معقولاً فى أننى قد أسندت القصد إلى نفسى إسناداً صحيحاً. وخلاصة القول، من الخطأ

افتراض وجود انفصال تام بين المقولات اللفظية التي تنطبق على الوعى والمقولات التي تنطبق على السلوك اللاحق. ومن المحقق أن كثرة من المفاهيم العقلية المهمة، مثل القصد أو العزم أو أداء الأفعال، تؤيد مقولات الحالات الواعية والسلوك اللاحق. نحن نفكر مثلاً فى أننا قد قررنا بالفعل التوقف عن التدخين، والتخلص من بعض الوزن، والعمل بمشقة، أو كتابة كتاب، ولكن سلوكنا اللاحق يثبت أننا على خطأ.

وإذا أنجزت عن قصد فعل كتابة الكتاب، فإن هذا الإنجاز يعد بطبيعة الحال فاعلية واعية، وعلى خلاف مجرد التفكير فى كتابة الكتاب، فإن هذا الفعل له كل أنواع الجوانب الفيزيائية. ولكى أكتب كتاباً، يتعين علىّ أن أفعل شيئاً ما فى الواقع. ولا بد لجسمى من أن يتحرك بأنواع من الطرق إذا شئت أن أكتب كتاباً.

أما الصورة الرابعة من الخطأ حول حالاتنا الواعية هى قلة الانتباه - inattention. نحن ببساطة لا ننتبه انتباهاً كافياً إلى الطرق التي يسير بها الوعى. فترانا نظن، مثلاً، أننا التزمنا التزاماً تاماً بموقف سياسى معين، ولكننا نكتشف خلال السنين، ومن غير حتى أن نلاحظ ذلك، أن خياراتنا السياسية قد تغيرت.

وعلى هذا النحو من الخطأ افتراض أن معرفتنا بحالاتنا الواعية الخاصة يقينية وغير قابلة للتصحيح.

والخطأ الثانى الذى نميل إلى ارتكابه حول الوعى فى تقليدنا الفلسفى، والمرتبط بالخطأ حول عدم قابلية التصحيح، هو وجهة النظر القائلة إن حالاتنا الواعية تعرف بملكة خاصة special faculty، نوعاً من الرؤية العقلية الداخلية inner mental vision تسمى الاستبطان introspection. وكما يقترح علم الصرف الخاص بكلمة الاستبطان، من المفترض أن نفهم الاستبطان عن طريق استعمال نموذج الرؤية. ونحن نفكر فى معرفة حالاتنا الواعية عن طريق عين داخلية خاصة. فترانا "ننظر إلى الداخل" spect intro؛ أعنى أننا نحول العين الداخلية لقدراتنا "الباطنية" إلى حالاتنا الواعية لكى نلاحظها. ويبدو لى أن هذا خطأ أيضاً. والسبب فى أنه خطأ يمكن تحديده ببساطة تامة. إن نموذج الرؤية

يتطلب تمييزاً بين فعل الإدراك والموضوع المدرك. فإذا كنت أرى الكرسي، إذن في فعل الإدراك هناك تمييز بين الكرسي وخبرة الإدراك التي أدرك فيها الكرسي. ولكننا لا نستطيع أن نضع هذه التميزات للخبرات ذاتها. على سبيل المثال، إذا كنت أدرك ألى، فلا أستطيع التمييز بين الألم وإدراك الألم. وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى، قل إننى لا أستطيع أن أضع التمييز الذى سوف يجعل نموذج الرؤية يعمل، ألا وهو التمييز بين خبرة الإدراك والموضوع المدرك. ولهذا السبب يبدو من الخطأ افتراض أن الطريقة الصحيحة لفهم حالاتنا الواعية وكيف نعرفها يكون فى نموذج الرؤية عن طريق ملكة خاصة للإدراك الداخلى تسمى "الاستبطان".

الخطأ الثالث الشائع فى تقليدنا الفلسفى حول الوعى، ولعله أكثر الأخطاء دقة، هو المذهب القائل إن جميع حالاتنا للوعى تتضمن وعياً ذاتياً self-consciousness. وهناك طريقتان لتفسير المذهب القائل إن جميع الحالات الواعية تكون واعية ذاتياً. ويبدو لى أن الطريقتين خاطئتان معاً. التفسير الأول هو أنه كلما كنت واعياً بأى شىء، فأنا أكون واعياً بكون نفسى واعياً بهذا الشىء. ويبدو لى أن هذا خطأ فى الواقع. وأنا عادة فى التفكير فى شىء ما أفكر ببساطة فيه ولا أفكر فى أن نفسى تفكر فيه. وليس من الحقيقة أن كل الحالات الواعية يتعين عليها أن تملك وعياً من المستوى الثانى لدى الفاعل صاحب الحالة الواعية. والتفسير المختلف، والتميز تماماً بالفعل، لمذهب الوعى الذاتى هو أن كل الحالات الواعية تملك ذاتها بوصفها موضوعاً قصدياً. والنظرية هى أنه، على سبيل المثال، عندما أطل من النافذة وألقى نظرة على المحيط الهادئ، فلا بد من أن أملك بوصفه جزءاً من موضوع إدراكى الإدراك الفعلى نفسه. ولا بد من أن أملك وعياً من المستوى الثانى للإدراك بالإضافة إلى وعى بالأشياء المدركة. وهذا أيضاً يبدو لى خطأ. وهناك بالفعل حالات أركز فيها انتباهى على فعل الإدراك وليس على الشىء المدرك. يقال عادة إن الرسامين الانطباعيين عندما يرسمون يركزون اهتمامهم على الخبرات التى لديهم عن الموضوعات أخرى من التركيز على الموضوعات ذاتها. وهذه الحالات تحدث بالفعل، ولكن ليس جزءاً من

التعريف - أى جزء من التصور الفعلى للإدراك الواعى - أن الوعى الذاتى من هذا النوع لا بد من أن يحدث فى كل حالة.

٢ - الملامح البنيوية للوعى

حتى الآن فى هذا الفصل تبدو الحجة سلبية فى المقام الأول، لقد انصبت عنايتى فى غالب الأمر على أن أقول شيئاً عما لا يكونه الوعى. وأنا أريد الآن أن أقرر بعض الأشياء عما عساه أن يكون الوعى. لعل أفضل طريقة هى ببساطة أن أضع قائمة بالملامح المهمة للوعى. وسوف أقصر حديثى، على سبيل الإيجاز، على عشرة ملامح بارزة إلى حد بعيد.

١ - إن الملمح الأكثر أهمية للوعى، والذى لفت النظر إليه بالفعل، هو الذاتية الأنطولوجية *ontological subjectivity*. كل الحالات الواعية لا توجد إلا بوصفها حالات عاناها فاعل. وهذا هو الملمح الذى كان يدفع الفلاسفة على مدى أجيال عندما حاولوا وصف السمة الخاصة للوعى. وهذا الملمح هو الذى قاد كثيراً من الفلاسفة الماديين إلى الرغبة فى إنكار وجود الوعى، بالمعنى العادى للكلمة، وهو الذى جعل من الصعب على نحو استثنائى استيعاب الوعى فى رؤيتنا العلمية الشاملة للعالم.

٢ - والملمح الثانى أساسى بكل معنى الكلمة لفهم الوعى، ألا وهو أن الوعى يأتى إلينا فى صورة موحدة *unified form*. أنا لا أدرك فحسب ضغط الحذاء على قدمى، والتفكير فى مشكلة فلسفية، وصوت حركة المرور يأتى من بعيد، ومشهد التلال البعيدة، ولكنى أملك كل هذه الخبرات بوصفها جزءاً من خبرة واحدة فريدة موحدة. إن القدرة على ربط جميع المثيرات المتنوعة معا التى تأتى إلى جسمى عن طريق الأطراف الحسية العصبية، وتوحيدها فى خبرة حسية موحدة ومتماسكة، تمثل مقدرة للمخ لافتة للنظر، ونحن فى وقتنا الحالى لا نعرف كيف يؤديها المخ. ومن وجهة نظر بيولوجية عصبية، نجد أن الحقيقة الجديرة بالملاحظة هى أن المجموعة الضخمة من مدخلات المثيرات التى يتلقاها المخ - إثارة الجهاز العصبى عن طريق هجوم الفوتونات على الخلايا البصرية

عندما أرى شيئاً ما، وإثارة النهايات العصبية الخارجية للجهاز الحسى الجسدى عندما ألمس شيئاً، وإثارة الأجهزة الشمية والسمعية عن طريق مثير خارجى - تتحول إلى خبرة واعية فريدة موحدة. وهذه الوحدة، أكثر من أى شىء آخر، تدحض وجهة النظر القائلة إن هناك بالفعل أنواعاً مختلفة من الوعى، أو إن هناك معانى مختلفة لكلمة "الوعى". وهناك بالفعل تمييز بين التفكير *thinking* والشعور *feeling*، ولكن الشىء الجدير بالملاحظة حول الوعى هو أن التفكير والشعور يحدثان فى الوقت نفسه فى نفس مجال الوعى. فأنا أفكر الآن فى مشكلات فلسفية وأشعر فى الوقت نفسه بألم خفيف فى إصبع قدمى. صحيح أننا أمام حالتين واعيتين مختلفتين، ولكنهما يمثلان معاً جزءاً من مجال فريد وموحد من الوعى، ومن خبرة واعية واحدة شاملة.

ويبدو لى أن وحدة الوعى تأتى فى صورتين. أولاً، هناك ما يجوز أن نسميه الوحدة الرأسية: كل حالتنا الواعية تتوحد عند لحظة معينة فى مجال فريد وموحد من الوعى. ولكن عبر الزمان، تتطلب المحافظة على وحدة خبراتنا على الأقل ذاكرة قصيرة عند الحد الأدنى. فأنا لا يمكن أن أملك الوعى بتفكير متماسك اللهم إلا إذا كانت بداية التفكير ونهايته معاً جزءاً من مجال فريد وموحد من الوعى توحد الذاكرة. وإذا وضعنا هذه النقطة بطريقة تعوزها الدقة، ومن غير ذاكرة، فلا يوجد وعى منظم. ويجوز أن نسمى هذا الملمح الوحدة الأفقية بوصفها مقابلة للوحدة الرأسية. وإذا فكرنا فى الزمان بوصفه متحركاً من اليسار إلى اليمين أفقياً، فإن الاستعارة تمكنا من إدراك أن هذا النوع من الوحدة يختلف عن الوحدة الرأسية الآتية لمجالنا الواعى.

وإحدى الطرق الجيدة لدراسة الوعى هى دراسة حالات توقفه عن العمل وحالاته المرضية. ولقد وجدنا حالات التوقف عن العمل فى الأبعاد الأفقية والرأسية معاً. ويظهر مرضى المخ المنفصم توقفاً عن العمل فى وحدة رأسية. والمرضى أصحاب عيوب المخ التى تقدم حالات عجز فى حالات التذكر القصيرة الأجل والأيقونية يمثلون حالات تعطل فى وحدة أفقية.

ومرضى انقسام المخ هم الأمثلة المدهشة لحالات الانهيار فى الوعي الموحد . فى هذه الحالات، نجد أن المرضى الذين يعانون من صور خطيرة من الصرع اقتضت حالاتهم أن يقطع الأطباء لهم الجسم الجاسئ، وهو جسم من نسيج يربط نصفى المخ. وكانت النتيجة أن ظهر أنهم يملكون موضعين مستقلين للوعي، وأن هذين الموضعين يتصل أحدهما بالآخر اتصالاً ناقصاً فقط. وعلى هذا النحو، فى تجربة نموذجية، عرضت على مريض انقسام المخ ملعقة على عينه اليسرى، التى ترتبط بالجانب الأيمن من مخه. وبعد ذلك سئل "ماذا ترى؟" وكانت قدرته اللغوية فى الجانب الأيسر من مخه، وبالجانب الأيسر من مخه أجاب بصدق " لا أرى شيئاً". وبعد ذلك نراه يتناول بيده اليسرى، التى يتحكم فيها الجانب الأيمن من مخه، الذى يرى الملعقة فى الواقع، الملعقة ويمسك بها. ويوجد الآن عدد كبير جداً من هذه الحالات، إلى درجة أنه لا يوجد شك فى صحة المعطيات المتعلقة بالملاحظة المباشرة للمرضى.⁽¹⁾ فهؤلاء المرضى يظهرون انهياراً فى الوحدة الرأسية للوعي.

وهناك أيضاً تجارب كثيرة أثبتت أن المرضى الذين يعانون من أنواع معينة من أذى المخ لا يستطيعون امتلاك سلسلة من الحالات الواعية لأنهم فقدوا القدرة على تنظيم خبراتهم عن طريق الذاكرة. والمثال النموذجى هو مثال المريض الذى يعانى من تزامن كورساكوف، الذى دخل على طبيب وأجرى معه محادثة قصيرة. ثم ترك الطبيب الحجرة، وعندما عاد بعد دقائق قليلة، لم يدركه المريض. فذاكرة المريض غير قادرة على إدراك السلسلة المتطورة من حالاته الواعية. وسوف أقول المزيد عن وحدة مجال الوعي فى الجزء التالى.

٢ - هناك ملمح فى الوعي أساسى إلى حد بعيد بالنسبة للبقاء فى العالم، ألا وهو أن الوعي يزودنا بوسيلة اقتراب من العالم على خلاف الاقتراب من حالاتنا الواعية. ويؤدى الوعي ذلك بطريقتين هما الطريقة الإدراكية cognitive حيث تمثل كيفية وجود الأشياء، والطريقة الإرادية volitive أو الطريقة الدالة على الرغبة conative، التى تمثل فيها كيف نريد أن تكون الأشياء أو كيف نجعلها ملائمة. وسوف أناقش هاتين الطريقتين بشئ من التفصيل فى الفصل التالى،

ولكنى أريد الآن أن ألفت الانتباه إلى الحقيقة القائلة إن الوعى يرتبط ارتباطاً جوهرياً بالقصدية intentionality. وهناك حالات قصدية كثيرة غير واعية وحالات واعية كثيرة ليست قصدية، ولكن هناك علاقة جوهريّة بين الوعى والقصدية فى هذا الجانب الحاسم: إن نسبة حالة عقلية إلى فاعل إما أن تكون نسبة حالة واعية أونسبة حالة من نوع لشيء يمكن أن يكون واعياً. وبالتالي، على سبيل المثال، إذا قلت عن جونز "يعتقد جونز أن كلينتون هو رئيس الولايات المتحدة"، فأنا أستطيع أن أقول هذا حتى عندما يكون جونز فى نوم عميق. ولكن ما أنسبه إليه الآن ليس اعتقاداً واعياً الآن بأن كلينتون هو الرئيس، وإنما قدرة مخية تمكنه من امتلاك الاعتقاد الواعى بأن كلينتون هو الرئيس. وهناك عدد كبير من "الحالات العقلية غير الواعية"، ولكن الحالة غير الواعية تكون عقلية فقط بمقتضى قدرتها من حيث المبدأ على تقديم حالة عقلية واعية. ليس بد من أن أقول "من حيث المبدأ" لأن الحالة غير الواعية ربما لا تكون متاحة "فى الواقع" للوعى بسبب أذى الدماغ، والكبت، أو أسباب أخرى. ولكن هذه الحالات لا بد من أن تكون نوع الشيء الذى يمكن أن يكون واعياً.

٤ - والملح المهم من الوعى - فيما يبدو لى - هو أن كل حالاتنا الواعية تصل إلينا فى حالة نفسية mood أو أخرى. ونحن نكون دائماً فى حالة نفسية حتى إذا لم يكن لها اسم مثل "الابتهاج" و"الكآبة". والآن، مثلاً، أنا لست مبتهجاً بصفة خاصة، أو كئيباً بصفة خاصة. وبالفعل لست مجرد كسول. ومع ذلك هناك ما يجوز للمرء أن يسميه بسمه مميزة معينة لخبراتي. وهذه السمة المميزة هى ما أعنيه بالحالة النفسية. وأى حالة واعية يجوز أن تملكها تأتى دائماً فى نوع من الصفة المميزة. وهذه الحقيقة تصبح واضحة أثناء التحول الدرامى. إذا تلقيت فجأة بعض الأخبار السيئة جداً تدفعنى إلى حالة من الكآبة، أو إذا تلقيت بعض الأخبار السارة أشد السرور تدفعنى إلى حالة من الابتهاج، فأنا أصبح مدرّكاً بالفعل لهذا التغير فى حالتى النفسية.

٥ - الملح الخامس للحالات الواعية هو أنها فى صورها غير المرضية تكون دائماً مبنية structured. والأمثلة المثيرة لهذا تأتى من علماء النفس الجشثالتيين.

فتراهم يثبتون، من بين أشياء أخرى، أن المخ سوف يبني المدخل المثير المنحل في شكل متسق. وهذا واضح في حالة الرؤية، ولكنى أظن أنه صحيح أيضاً بالنسبة لصور الإدراك الحسى الأخرى، وصحيح بالنسبة للوعى بصفة عامة - أننا نبني خبراتنا الواعية في وحدات كلية متسقة.

تأمل المثال التالى:



إن الخطوط الفعلية على الورقة لا تبدو في الواقع مثل وجه إنسان، ولكن المخ يبني المدخل المثير stimulus input إلى درجة أنك تنظر إلى الخطوط على أنها وجه إنسان. وهناك بالفعل جانبان للبنية الكلية gestalt structure. في أحد الجانبين نبني خبراتنا بأى موضوع قصدى بوصفه شكلاً مقابل خلفية. وبالتالي، على سبيل المثال، أنا أرى الكتاب مقابل خلفية المكتب، وأرى المكتب مقابل خلفية أرض الحجر. وأرى أرض الحجر مقابل خلفية الحجرة، حتى أبلغ الأفق لخبراتي الواعية.

٦ - الملح السادس للوعى هو أنه يأتى بدرجات متنوعة من الانتباه-attention. وفى أى خبرة واعية نحتاج إلى تمييز مركز انتباهنا من محيطه داخل مجال الوعى، وبصورة نموذجية يكون فى مقدورنا تحويل انتباهنا عندما نشاء. على سبيل المثال، أستطيع الانتباه الآن إلى شاشة الكمبيوتر أمامى وأتجاهل ضغط جسمى على الكرسي. ولست "غير واع" - والكلام بصورة دقيقة - بضغط جسمى على الكرسي. وإنما هذا الأمر يكون فى محيط وعى. والحقيقة القائلة

إن الوعي المحيطى ليس نفس اللاوعى يتم إثباتها عن طريق حقيقة أننى أستطيع تحويل انتباهى بعيداً عن شاشة الكمبيوتر إلى ضغط جسمى على الكرسي، وبالتالي جذب ما يكون على المحيط إلى المركز. واستعارة الكشاف يتعذر مقاومتها هنا. فالانتباه يشبه الضوء الذى يمكن أن أحوله من مكان إلى آخر فى مجال وعيى.

٧ - الملمح السابع لحالاتنا الواعية، مرتبط بالتمييز بين المركز والمحيط الذى تحدثه درجاتنا المتنوعة من الاهتمام، ولكنه ليس متطابقاً معه، هو أن الحالات الواعية تأتى بصورة نموذجية بطريقة من وضعها الخاص *situatedness*، وأنا أسمى هذا الملمح باسم شروط حد *boundary conditions* الوعى. فكل حالة من حالاتنا الواعية تأتى بطريقة تحديدها فى المكان والزمان حتى على الرغم من أن التحديد ذاته ليس موضوعاً قصدياً لوعينا. وبالتالي، على سبيل المثال، أنا أدرك بصورة نموذجية ما الوقت من العام، وما الدولة وما المدينة التى أكون فيها. وما إذا كان الوقت بعد الفطور أم بعد الغداء. وأنا أدرك بصورة مماثلة من أكون، وما الدولة التى أنا من مواطنيها.

ومرة أخرى، كما هو الحال مع ملامح كثيرة للوعى، ربما تكون الطريقة الواضحة إلى حد بعيد لدراسة شروط حد الوعى هى النظر إلى الأمثلة المرضية. وفى بعض صور الانحراف الذى يتسبب فى دوخة تقريباً، لا يستطيع المرء أن يتذكر ما عسى أن يكون الشهر، أو أين يكون المرء.

٨ - إن الملمح الثامن لخبراتنا الواعية، هو أنها تأتى إلينا بدرجات متنوعة من الألفة *familiarity*. ونحن نختبر الأشياء فى سلسلة متصلة تمضى مما هو مألوف إلى حد بعيد إلى ما هو غريب إلى حد بعيد. وعندما أدخل حجرتى، أجد الأشياء فى الحجرة بوصفها أشياء مألوفة. وبالفعل حتى عندما أكون فى بيئة غريبة تمام الغربية بالنسبة لى، من قبيل غابة أو قرية فى منطقة نائية من العالم، ومع ذلك مهما تكن المنازل غريبة، ومهما يبدو لى الناس غرباء، فإن الديار تظل دياراً، ويظل الناس ناساً. إن الرسامين السرياليين يحاولون الخروج على هذا

المعنى للألفة، ولكن حتى في الصورة الزيتية السريالية تظل المرأة ذات الوجوه الثلاثة امرأة (الإشارة هنا إلى لوحة بيكاسو، المترجم) وتظل الساعة المتدلية ساعة (الإشارة هنا إلى لوحة سلفادور دالي، المترجم). ومن الصعب تماماً الخروج على جانب الألفة في خبراتنا الواعية، ويلزم هذا عن حقائق القصدية: أعنى أن كل التمثيل العقلي يكون وفقاً لجانب. والجوانب التي وفقاً لها ندرك أشياء مثل المنازل والكراسي والناس والسيارات، وهلمَّ جراً، هي جوانب نألفها. إن الألفة ظاهرة متدرجة. والأشياء نختبرها بوصفها مألوفة بدرجة كبيرة أو قليلة.

٩ - وأخص ما تمتاز به خبراتنا الواعية أنها تشير بصورة نموذجية إلى ما وراء ذواتها. فنحن لا نملك أبداً خبرة منعزلة، وإنما تنسج دائماً خبرات إضافية وراءها. فكل فكرة نملكها تذكرنا بأفكار أخرى. وكل مشهد نراه ينقلنا إلى أشياء أخرى غير مرئية. وأنا أسمى هذا الملمح الفيضان overflow. وعندما أطل من نافذتي الآن، أرى المنازل والناس، وأراهم في سياق خبرتي الماضية. وأركز على تسلسل أفكارى فيما يتعلق بمن هؤلاء الناس، وكيف تذكرنى هذه المنازل بمنازل أخرى رأيتها، وتنشأ الأفكار الأخرى من ذلك.

١٠ - الحالات الواعية تكون دائماً سارة أو غير سارة - pleasurable or unpleasurable - بدرجة ما. وبالنسبة لأى خبرة واعية، هناك دائماً سؤال: هل استمتعت بها؟ وهل كانت لهواً؟ هل كنت سعيداً أم حزيناً أم منزعجاً أم مسلياً، أم كريماً، أم ساخطاً، أم غاضباً، أم مسروراً، أم مشمئزاً أم غير مبالي ببساطة؟ وتمييز السار - غير السار يعد بعداً متدرجاً شأنه في ذلك شأن الألفة. فالخبرات الواعية تأتى بدرجات مختلفة من السرور وعدم السرور، وبطبيعة الحال، يمكن أن تتضمن الخبرة الواعية الواحدة جوانب سارة وغير سارة سواء بسواء.

٣ - مجال الوعي ومشكلة الربط

لقد تحدثت خلال هذا الفصل كما لو أن مجموع وعى المرء، عند أى نقطة معينة، هو جمع الأجزاء الصغيرة المتنوعة داخله. وهذه الطريقة في التفكير، حيث نفكر في المجموع كما لو كان مركباً من عناصره، مفيدة وطبيعية بالنسبة لنا في معالجة المشكلات الأخرى التي لا ندرك لها نطاقاً ملائماً حيث يكون الوعي

معنيًا. إذا فكرت في الوعي، مثل حقلك الواعي الحالي، على أنه جمع عناصر متنوعة - إدراكك الحسى للكرسى هناك، وشعورك بالملابس على ظهرك، ورؤية الأشجار والسماء خارج نافذتك، وصوت النهر يأتي من أسفل - فإنك تواجه مجموعة من المشكلات الخطيرة. والمشهور إلى حد بعيد أنك تواجه المشكلة التي أسلفنا الإشارة إليها في الجزء السابق والتي مؤداها: كيف يستطيع المخ أن يربط كل هذه العناصر المتنوعة معاً في خبرة واعية موحدة. وهذه المشكلة المعروفة في بيولوجيا الأعصاب على أنها مشكلة الربط binding problem، نوقشت في غالب الأمر فيما يتعلق بالرؤية. كيف يربط الجهاز العصبي - الذي خصصت عناصره للون والخط والزاوية وهلمّ جراً - كل هذه المدخلات المنفصلة في خبرة بصرية موحدة لشيء مثل المنضدة التي أمامي؟ ولكن المشكلة عامة إلى حد بعيد وتعود إلى كانط الذي أدرك بصورة صحيحة أنها مشكلة للوعي بصفة عامة، وبالفعل أعطى كانط الظاهرة اسماً غير جذاب وهو "الوحدة المتعالية للوعي الاستبطاني" the transcendental unity of apperception.

ولكن في المناقشات الحالية لمشكلة الربط ربما نفكر في الوعي بطريقة خاطئة. لا يوجد سبب جيد لافتراض أن وحدة الوعي هي مسألة عناصر مترابطة، وأن الوعي يتألف مثل السيارة أو المنزل من مجموعة عناصر منفصلة. ودعنا نجرب طريقة مختلفة. بدلاً من أن أبدأ بحالتي الحالية من الوعي النشط المدرك تماماً، تخيل أنني استيقظ بالتدريج في حجرة مظلمة لا صوت فيها. ولنفترض أنني أصل شيئاً فشيئاً إلى حالة أكون فيها يقظاً تمام اليقظة، ولكني لا أملك خبرات حسية كائنة ما تكون. والحجرة مظلمة تماماً، ولا يوجد فيها صوت. ولا أتذوق أي شيء أو أشمه. وأستطيع أن أركز - إذا ركزت انتباهي - على وزن جسمي مقابل السرير، والتقبل الذاتي لأجزاء جسمي المتنوعة. ولكن على جانب من ذلك، يتوقف وعيي على مجال واع مشغول فقط بسلسلة من أفكار الواعية. والآن، بالنسبة لهذا الوعي، لا تبدو هناك مشكلة ربط بنفس الطريقة تماماً التي وجدت بها من قبل. وأفكر في وعيي على أنه يأتي إلى حقل فارغاً، ولا يوجد أي سؤال حول ربط عناصره المتنوعة معاً. إنه يأتي مرتبطاً بالفعل؛ إذ الربط يكون

من أجل التحرر. والآن عندما استيقظ وأبدأ فى التحرك هنا وهناك، وأشعل الأنوار، والراديو، وأنظف أسناني وهلمَّ جرّاً، فمن المفرد التفكير فى أن فوق هذا الحقل تبدأ الخبرات المتنوعة فى الظهور. واستعارة المسرح يتعذر اجتنابها تقريباً. ونجد أنفسنا نفكر فى الوعى بوصفه نوعاً من خشبة المسرح التى يظهر عليها الممثلون المتنوعون بوصفهم عناصر الوعى. ولكنى، مرة أخرى، أظن أنه ليست هذه هى الطريقة الصحيحة تماماً للتفكير فى الوعى. بداية لا مفر من الوقوع فى مغالطة القزم *homunculus fallacy* - مغالطة افتراض أن جميع خبراتي يمتلكها شخص قزم فى رأسى - إذا فكرنا فى وعينا على أنه خشبة مسرح تظهر عليها الخبرات المتنوعة؛ لأنه من ذا الذى سيدرك الممثلين على خشبة المسرح غير القزم؟

دعنا نتابع استعارة المجال متابعة دقيقة إلى حد بعيد. إذا فكرنا فى وعيى على أنه يشبه نجد مجرد مفتوح، فإن التغييرات فى حالاتى الواعية سوف تشبه إلى حد بعيد النتوءات والروابي التى تظهر على النجد. وأظن أن التغييرات والتحويلات فى بنية المجال هى الاستعارات الصحيحة لفهم تدفق خبراتنا الواعية. والآن إذا فكرنا فى الوعى بهذه الطريقة على أنه حقل واسع، وفكرنا فى المدركات الحسية، والأفكار، والخبرات، وهلمَّ جرّاً، على أنها تغييرات وتعديلات فى بنية الحقل، فإننا لانعانى من مشكلة الربط التى عانينا منها من قبل. ولا يوجد أى سؤال كيف يكون الوعى موحداً. إنه موحد منذ البداية بحكم التعريف. ولا شئ يكون واعياً إذا لم يكن جزءاً من حقل موحد للوعى. وبالتالي لا يوجد سؤالان: كيف يسبب المخ الوعى، وكيف يكون الوعى موحداً؟ وإنما يوجد سؤال واحد فقط. والجواب عن السؤال كيف يسبب المخ الوعى هو بالفعل جواب عن السؤال كيف ينتج المخ وعياً موحداً؟

ولا نزال نواجه مشكلة الربط بالنسبة لأشكال معينة من الإدراك الحسى. كيف تتماسك المدخلات الحسية المختلفة المتنوعة بوصفها خبرة بشئ محدد؟ ولكن لا توجد أية مشكلة بناء شاملة بالنسبة لبنية الوعى بصفة عامة؛ لأن الوعى يأتى إلينا موحداً بمقتضى التعريف.

ويمكن أن نفهم هذه النقطة فهماً جيداً إذا رجعنا إلى مرضى انقسام المخ. إذا فكرنا في مرضى انقسام المخ على أنهم يملكون مركزين للوعى، فإننا لا نذكر في وعى فريد يحدث في المركزين، وإنما نفكر بالأحرى في حقلين واعيين منفصلين موحدين. والشئ الذى لا سبيل إلى تصوره هو أنه لابد من أن يوجد عنصر للوعى لا يكون موحداً. وهذا يعنى أنه لا يمكن أن نتصور أن حالاتى الواعية لابد من أن تأتى إلى بوصفها سلسلة متزامنة من أجزاء منفصلة؛ لأنه إذا كانت جميع الأجزاء جانباً من إدراكى الواعى فى وقت واحد، فسوف تكون كلها جانباً من حقل واع وحيد. ومن ناحية أخرى، إذا فكرنا، على سبيل المثال، فى سبعة عشر جزءاً، ولكل جزء منها خبرة منفصلة، فإن ما نفكر فيه هو سبعة عشر وعياً منفصلاً، وليس وعياً واحداً بسبعة عشر عنصراً. والنتيجة التى أخلص إليها إذن هى أن استعارة الحقل لوصف بنية الوعى أفضل من استعارة جمع الأجزاء الصغيرة معا التى تعمل بصورة جيدة تماماً فى مجالات أخرى من التحليل العلمى والفلسفى.

٤ - الوعى والقيمة

إن أى محاولة لوصف الوعى، وأى محاولة لإثبات كيف ينسجم الوعى مع العالم بصفة عامة، تبدو لى ناقصة دائماً. والشئ الذى نهمله هو أن الوعى ليس مجرد ملمح مهم للواقع. وهناك معنى يكون به الوعى هو الملمح الأكثر أهمية للواقع؛ لأن كل الأشياء الأخرى لا تملك قيمة أو أهمية أو ميزة أو جدارة اللهم إلا فيما يتعلق بالوعى. وإذا قيمنا الحياة والعدل والجمال والبقاء والتناسل، فإننا نقيمها فقط بوصفنا كائنات واعية. وكثيراً ما اعترضت فى المناقشات العامة على قول السبب فى أننى أعتبر الوعى مهماً، ذلك أن أى جواب يمكن أن يقدمه المرء يكون ناقصاً دائماً نقصاناً مشيراً للحزن والشفقة. وسر ذلك أن أى شئ مهم يكون مهماً فيما يتعلق بالوعى. ويقدر ما يعيننا التعامل بنجاح مع العالم، فإن الجانب المهم من الوعى هو أنه يرتبط ارتباطاً أساسياً بالقصدية. وفى الفصل التالى نتحول إلى بنية القصدية.

الفصل الرابع

كيف يعمل العقل: القصدية

إن معظم مناقشاتنا حول العقل حتى الآن تركزت على الوعي، وهذا التركيز يجوز أن يعطى انطباعاً بأن العقل فى جوهره ميدان تنافس للذاتية محصور فى الذات. ولكن على العكس، الدور التطورى الأساسى للعقل هو ربطنا بطرق معينة بالبيئة المحيطة، وبغيرنا من الناس على وجه الخصوص. إن حالاتى الذاتية تربطنى ببقية العالم، والاسم العام لهذه العلاقة هو "القصدية" *intentionality*. وهذه الحالات الذاتية تتضمن الاعتقادات، والرغبات، والمقاصد، والإدراكات الحسية، بالإضافة إلى مشاعر المحبة والكراهية، والمخاوف والآمال. وأقول مرة أخرى إن "القصدية" هى الاسم العام لكل الصور المنوعة التى عن طريقها يستطيع العقل أن يتوجه لتقاء الأشياء وحالات الواقع فى العالم أو يكون حولها أو يرتبط بها.

والقصدية كلمة غير ملائمة، ونحن ندين بها، شأنها فى ذلك شأن مجموعة من الكلمات غير الملائمة فى الفلسفة، إلى الفلاسفة الناطقين بالألمانية. وتوحى الكلمة بأن القصدية، بمعنى التوجه *directedness*، لا بد من أن تملك دائماً علاقة ما مع يقصد *intending* بالمعنى الذى فيه، على سبيل المثال، أنا أقصد الذهاب إلى السينما هذه الليلة. (ولا يواجه الفيلسوف الألمانى مشكلة مع هذا؛ لأن كلمة *Intentionalität* لا تبدو مثل كلمة *Absicht* وهى كلمة للقصد بالمعنى العادى لقصد الذهاب إلى السينما). ومن ثم لا بد من أن نتذكر أن *intending* (يقصد) فى الإنجليزية هى مجرد صورة واحدة من بين صور كثيرة للقصدية.

١ - الوعى والقصدية

ما العلاقة بين الوعى والقصدية؟ لقد أشرت فى الفصل السابق إلى أنه ليست كل الحالات القصدية واعية، وليست كل الحالات الواعية قصدية. ولكن التداخل بين الوعى والقصدية ليس عرضياً. وها هى العلاقة بينهما: يمكن فهم حالات المخ التى تكون غير واعية على أنها حالات عقلية فقط على نطاق أننا نفهمها بوصفها قادرة، من حيث المبدأ، على أن تسبب حالات واعية. فاعتقادى بأن كلينتون هو رئيس الولايات المتحدة، مثلاً، يمكن أن يكون واعياً أو غير واع. وأستطيع مثلاً أن أقول بحق أنا أملك هذا الاعتقاد حتى عندما أكون فى نوم عميق. ولكن ما الواقعة المناظرة لهذا الزعم عندما لا أكون واعياً تماماً. الوقائع الوحيدة التى توجد بالفعل فى ذلك المكان والزمان هى الوقائع التى تتضمن حالات مخى التى تقبل الوصف فى حدود بيولوجية عصبية. بالتالى ما الحقيقة المتعلقة بتلك الحالات التى تجعلها اعتقادى غير الواعى أن كلينتون رئيساً؟ الحقيقة الوحيدة التى يمكن أن تجعلها فى حالة عقلية هى أنها قادرة من حيث المبدأ على أن تحدث هذه الحالة فى صورة واعية. وحتى عندما تكون الحالة القصدية، غير واعية، فإن هذه الحالة هى نوع لشيء يمكن أن يكون واعياً، ويتعين علىّ أن أقول "من حيث المبدأ"؛ لأننا نحتاج إلى الاعتراف بوجود جميع أنواع الحالات التى لا يستطيع المرء تقديمها للوعى بسبب الكبت وأضرار المخ، وهلمّ جراً. ولكن إذا كانت الحالة حالة عقلية حقيقية لا واعية، فليس بد من أن تكون على الأقل نوعاً لحالة يمكن أن تكون واعية. ونحن نحتاج إذن إلى تمييز الحالات غير الواعية للمخ nonconscious states of brain، مثل إفراز هارمون الناقل العصبى فى شق مقترن الكروموسومات، من الحالات العقلية اللاواعية unconscious mental states مثل اعتقادى عندما أكون نائماً بأن كلينتون هو الرئيس. والآن طالما أنه عندما أكون لا واعياً تماماً فإن الواقع الجارى الوحيد للمخ يكون غير واع، ما الحقيقة المتعلقة بهذه الحالات غير الواعية التى تجعل بعضها فى حالات عقلية؟ الجواب الوحيد هو أن حالات معينة غير واعية للمخ قابلة لأن تحدث ظواهر عقلية واعية.

وسوف يساعد القياس في توضيح هذه النقطة. عندما أغلق الكمبيوتر، فسوف تختفي كل الكلمات والصور من على الشاشة. ولكن ما لم أرتكب خطأ جسيماً، فإنها لا تنقطع عن الوجود. والصواب أنها تستمر بحيث يتم تخزينها على القرص الصلب في الكمبيوتر في صورة آثار مغناطيسية. ما الحقيقة المتعلقة بهذه الآثار المغناطيسية التي تجعلها في كلمات وصور؟ صحيح أنها لا يمكن أن تكون، في ذلك المكان والزمان، في صورة كلمات وصور. وحتى بالعدسة الضخمة المكبرة لا أستطيع أن أرى الكلمات والصور على القرص الصلب. وحقيقة أنها لا تزال كلمات وصور تتشكل عن طريق حقيقة أن الآثار المغناطيسية يمكن تحويلها إلى كلمات وصور عندما يعمل الجهاز. ويظل ذلك صحيحاً حتى عندما لا أستطيع أن أحدث التحول؛ لأن وحدة المعالجة الأساسية قد تحطمت أو حدث شيء مثل هذا. فالكمبيوتر لا يشبه خزانة النفاثس، على الرغم من الاستعمال المألوف لاستعارة خزانة النفاثس لوصف أجهزة الكمبيوتر. عندما أضع نصوص مؤلفاتي وصورى في خزانة النفاثس، فإنها تحتفظ تماماً بصورتها الأصلية. ولكن حالاتنا العقلية اللا واعية لا تشبه الكلمات والصور في خزانة النفاثس، وتظل في صورتها الأصلية النقية. والصواب أنها تشبه الكلمات والصور في الكمبيوتر عندما لا تكون على الشاشة. وهذه الحالات العقلية لها صور غير واعية، وغير عقلية ومختلفة تمام الاختلاف، ولكنها تظل حالات عقلية لا واعية، وقادرة على أن تعمل بصورة سببية بطرق مماثلة للحالات العقلية الواعية، حتى لو كانت في الوقت المحدد غير واعية لا يوجد شيء سوى حالات وعمليات بيولوجية عصبية تقبل الوصف في حدود بيولوجية عصبية خالصة.

هذا التصور عن اللاوعى يأتي على عكس الآراء السائدة في العلم المعرفى cognitive science. يعتقد تشومسكى، مثلاً، أن الأطفال عندما يتعلمون لغة بشرية، فإنهم يفعلون ذلك؛ لأنهم يتبعون فئة من القواعد اللا واعية للنحو العالمى universal grammar. ولكن هذه القواعد ليست أنواع الأشياء التي ربما يعيدها الطفل إلى الوعى. فالقواعد هي قواعد حسابية computational للنحو العالمى. ويجوز أن يصوغ عالم اللغة القاعدة في كلمات اصطلاحية. ربما يقول عالم اللغة

إن الطفل يتبع القاعدة "حرك الألفا" (قاعدة تحويلية)، ولكن لا يفترض بذلك أن يكون الطفل مفكراً بهدوء لنفسه "حرك الألفا". وبالفعل، لا يفترض حتى أن يملك الطفل المقدرة على التفكير في "حرك الألفا". لا، إن صياغة "حركة الألفا" هي طريقة عالم اللغة لتمثيل العمليات في المخ التي لا يستطيع الطفل ولا أى شخص أن يقدمها للوعى. وما يدور في مخ الطفل هو تسلسل حسابى على نحو خالص من الأصفار والآحاد، أو مكافئ وظيفى عصبى ما من الأصفار أو الآحاد تتم معالجته في المخ. ولكن العمليات ليست نوع الشيء الذى يمكن تقديمه دائماً للوعى.

أظن أن وجهة النظر القائلة إننا نملك حالات عقلية لا واعية تفسر سلوكنا تفسيراً سببياً، الحالات التي تكون عقلية ومع ذلك لا تكون نوع الحالة التي يمكن أن تعمل بصورة واعية، هي وجهة نظر غير متسقة؛ وهذه الواجهة من النظر غير متسقة لأنها لا تستطيع الإجابة عن السؤال: ما الحقيقة المتعلقة بحالات المخ هذه التي تجعلها عقلية وتجعلها تملك ملامح من الحالات العقلية؟ ما الاختلاف بين عمليات المخ اللا واعية التي لا تكون عقلية على الإطلاق والحالات العقلية الحقيقية اللا واعية التي - عندما تكون لا واعية - تكون حالات للمخ؟ الجواب في عبارة موجزة، إن الحالة العقلية اللا واعية لا بد من أن تقبل التفكير فيها بصورة واعية إذا أريد لها أن تكون حالة عقلية على الإطلاق بوصفها مقابلة لأن تكون عملية مخ غير واعية.

وهذه النقطة مهمة للغاية في تفسير الإدراك الإنسانى. ذلك لأن الحالات العقلية الحقيقية تعمل بالفعل على نحو سببى عندما تكون واعية وعندما تكون لا واعية معاً. تأمل اتباع القاعدة "سر على الجانب الأيمن من الطريق" مثلاً، تجد أن هذه القاعدة تعمل على نحو سببى بصورة واعية وبصورة لا واعية معاً. ولكن اتباع القاعدة اللا واعى، مثل اتباع القاعدة الواعى، لا بد من أن يكون موضوعاً لاتباع المحتوى القصدى للقاعدة، ولا بد من أن يعمل في وقت حقيقى. إن وقت عمل القاعدة هو نفس وقت السلوك المحكوم بالقاعدة. وهذه الملامح لا يتم الاحتفاظ بها بصورة نموذجية في تفسيرات العلم المعرفى التي تسلم باتباع القاعدة اللا واعى، وبالقواعد التي يمكن أن تصبح واعية حتى من حيث المبدأ.

٢- - تطبيع القصدية: صدام آخر للمواقف المهمة

إن الهدف الذى نسعى إلى تحقيقه فى كل موضع من هذا الكتاب هو بيان كيف نستطيع إثبات أن الظواهر المتنوعة المحيرة، مسائل العقل، واللغة، والمجتمع، تمثل جزءاً من العالم الطبيعى، ومتصلة بالكواكب والذرات والهضم. وفى حالة القصدية، أفترض أن هذه المشكلة عسيرة على نحو استثنائى؛ لأنه من الصعب إدراك كيف يمكن أن يكون التعلق aboutness ملمحاً فيزيائياً فى العالم بأى معنى. ويعبر جيرى فودور، على سبيل المثال، عن نوع شائع من اللغز عندما يقول: "إذا كان التعلق حقيقياً فلا بد من أن يكون بالفعل شيئاً آخر." (١) والإلحاح على إثبات أن القصدية هى بالفعل "شئ آخر" هو جزء من الإلحاح الاستبعادى -elim-inative والردى reductionist الذى ينشر العدوى فى جانب كبير من حياتنا العقلية. والهدف من وراء النزعة الاستبعادية أو الردية ليس تفسير الظواهر، وإنما بالأحرى التخلص منها عن طريق ردها إلى أنواع من الأشياء أقل إثارة للحيرة والارتباك. وعلى هذا النحو، نرد الألوان، مثلاً، إلى معاملات الانعكاس الضوئى، وبذلك نثبت أن الأحمر إن هو إلا إنبعاث فوتون فى المجال العام لستمئة بليون متر.

ولكى نفهم الإلحاح على رد القصدية إلى شئ أساسى إلى حد بعيد، تأمل اللغز التالى: هب أننى أعتقد الآن، كما أعتقد، أن كيلنتون هو رئيس الولايات المتحدة. وأيا ما كان الشئ الآخر الذى ربما يكونه هذا الاعتقاد، فإنه حالة لمخى. والآن ها هو اللغز. كيف تستطيع هذه الحالة لمخى - الكامنة فى أشياء من قبيل أشكال الخلايا العصبية والعلاقات المتزامنة التى تنشطها أجهزة الإرسال العصبية - أن تمثل stand for أى شئ؟ كيف تستطيع حالة مخى أن تبلغ كل الطريق إلى واشنطنون من البداية، وتختار إنساناً واحداً من بين ملايين الناس؟ وبالفعل كيف تستطيع أى حالة لمخى أن ترمز إلى أى شئ أو تتعلق به أو تمثله؟ هل يفترض أن نفكر فى أننى أرسل إشعاعات قصدية لعدة آلاف من الأميال على طول الطريق إلى واشنطنون؟ كم سيكون ذلك متعباً؟ ولماذا لا يكون أكثر تعباً التفكير فى أن الشمس تشرق ومن ثم أرسل أشعته القصدية عبر ثلاثة وتسعين

مليون ميل إلى الشمس؟ لاحظ أنه لا فائدة ترجى من وراء القول إنه مثلما تمثل الكلمات الأشياء، فإن اعتقادي حول كلينتون يمثل كلينتون بنفس الطريقة التي تمثل بها كلمة كلينتون كلينتون؛ لأن هذا سوف يدفع فقط للغز خطوة إلى الوراء. كيف تستطيع الكلمة، أن تمثل كلينتون أو أى شخص آخر؟ يمكن أن يكون الجواب فقط أن الكلمة، تمثل كلينتون؛ لأننا نستعملها استعمالاً قصدياً لتمثل كلينتون. ولكننا الآن لا نزال مع المشكلة التي بدأنا بها. كيف أستطيع، فقط عن طريق نطق كلمة أو وضع علامة على ورقة، أن أشير refer إلى شيء بعيد أو أشير بالفعل إلى أى شيء على الإطلاق؟ إن الصوت الذي أصدره هو مجرد صوت مثل أى صوت آخر، والعلامات على الورقة هي مجرد علامات. فما العمل البطولى اللافت للنظر الذي أنجزه لكى أمنح تلکم الأشياء هذه القدرات المدهشة؟ وإن شئت عبارة موجزة قل إن المشكلة هي أننا لا نستطيع أن نفسر قصدية العقل عن طريق الاستعانة بقصدية اللغة؛ لأن قصدية اللغة تعتمد بالفعل على قصدية العقل. وإذا فكرنا في أن الاعتقاد في مخي له قصدية؛ لأننى أستعمله بالطريقة التي أستعمل بها الجمل التي تصدر من فمى، فإننا نبقى مع مغالطة القزم. وأرانى مضطراً إلى افتراض أن هناك شخصاً قصيراً القامة داخل رأسى يفرض القصدية على الاعتقاد بالطريقة التي أفرض بها القصدية على الجملة.

وأعتقد أن معظم ما قاله الفلاسفة لحل هذه المشكلة غير ملائم على نحو يثير الحزن والأسى. أخبرنا دانيال دينيت Daniel Dennett أن مغالطة القزم ليست مغالطة حقاً؛ لأننا نستطيع أن نستبدل بالقزم الذكى جيشاً كاملاً من الأقرام البلهاء بشكل تقدمى. (٢) ويخبرنا فودور Fodor أن القصدية هي مجرد مسألة لأشياء في العالم تسبب "علامات" للكلمات والرموز الأخرى في رءوسنا. (٣) ولا أعتزم نقد هذه الإجابات بشيء من التفصيل هنا؛ لأننى أنفقت الوقت في تطوير نوع من التقرير مختلف تمام الاختلاف. وبالتالي أقول بإيجاز: لا يضى جواب دينيت بالفرض لأنه لا يزال يتركنا مع مغالطة القزم. فالأقرام البلهاء بشكل تقدمى لا يزال يتعين عليهم امتلاك قصدية إذا انطلقوا أداء وظائفهم القزمية. وجواب فودور لا يضى بالفرض لأن العلاقات السببية غير

القصدية سوف تكون دائماً غير كافية لتفسير القصدية. تستطيع أن تحصل دائماً على العلاقات السببية من غير القصدية. هب أن رؤية الأبقار والأبقار فقط تجعلني أعطس. ومع ذلك فإن علاماتي عن آثار البقرة في صورة العطس لا تملك قصدية؛ إذ إنها مجرد عطس. إنها لا تمثل الأبقار لأنها لا تمثل أى شيء. هب أن الحصان أحياناً يسبب العطسة لأنه يبدو كالبقرة. ومن ثم فإن علاماتي عن آثار الحصان في صورة عطس تعتمد بصورة مضادة على علاماتي عن آثار البقرة؛ فالأحصنة لن تجعلني أعطس إذا كانت الأبقار لا تجعلني أعطس. وهذا المثال يفي بكل شروط فودور للقصدية ولكن لا توجد قصدية.

ما الطريق الصحيح إذن إلى تطبيع naturalize القصدية؟ الخطوة الأولى هي إدراك أن الطريقة التي طرحنا بها السؤال هي الطريقة الخاطئة تماماً لإدراك المسألة. لناخذ حالة قصدية منعزلة - وهي اعتقادي أن كلينتون رئيس- ونطابقها بحالة مخي، ثم نتساءل: كيف تستطيع حالة المخ هذه أن تملك تلك الخصائص اللافتة للنظر؟ هذا نموذج للألغاز الفلسفية؛ ولحل اللغز علينا أن ننظر إلى المسألة من غير أن نضع الفروض المسبقة المألوفة التي وضعناها في الماضي.

إن ما نجده في مناقشات القصدية، باختصار، هو نفس نوع صدام المواقف المهملة الذي نجده في مناقشات مشكلة العقل والجسم. والصدام دقيق للغاية، ولكنه موجود. والموقف المهمل هو أن الحقيقة الواضحة بالنسبة لنا أننا نملك حالات قصدية باطنية. إن اعتقاداتنا، على سبيل المثال، تتعلق بالأشياء وحالات الواقع في العالم. ومع ذلك فإن موقف الإهمال الآخر هو أنه في عالم مؤلف كلية من كائنات فيزيائية، من المستحيل القول إن الكائن الفيزيائي لا بد من أن يتعلق ببساطة بكائن آخر. والطريقة المعيارية في الفلسفة المعاصرة لمحاولة حل هذا الصدام هي إيجاد علاقة "أخرى" بين الموضوعات الفيزيائية ورد القصدية إلى هذه العلاقة. والعلاقة المفضلة هذه الأيام هي السببية: causation يمكن أن يتعلق الشيء بشيء آخر؛ لأنه يقوم معه في علاقة سببية معينة.

وهذا نموذج للمشكلات الفلسفية التي تبدو مستحيلة الحل ويوجد أمامنا بديلان، ولا يبدو أى واحد منهما مقبولاً بذاته، ولا يبدو من الممكن التخلي عن أى

واحد منهما. وليس بد من الاختيار. ويصبح إذن تاريخ الموضوع معركة بين الجانبين. وفي حالة الوعي ومشكلة العقل والجسم، نعلم أنه لا بد من أن نختار بين الثنائية dualism التي تصر على تعذر رد ما هو عقلي، والمادية materialism التي تصر على أن الوعي لا بد من أن يكون قابلاً للرد، ومن ثم يكون قابلاً للاستبعاد لصالح تقرير فيزيائي أو مادي بشكل تام عن العقل. والطريق إلى حل المشكلة في حالة علاقات العقل والجسم - وهذا نموذج للحلول لصدام المواقف المهملة - هو تجاوز المشكلة لفحص الافتراضات التي يضعها الجانبان معاً. والدرس الذي نتعلمه في بحثنا عن مشكلة العقل والجسم هو ألا نقبل هذه الافتراضات من المتجادلين من دون تساؤل.

وقبل أن نطبق هذه الدروس على دراسة القصدية، أرى أننا في حاجة إلى أن نضع تمييزاً حاسماً. والعجز عن وضع هذا التمييز الواضح يعد مسئولاً عن جانب كبير من اللبس الفلسفي في نظريات القصدية. فنحن نحتاج إلى أن نميز القصدية التي يملكها البشر والحيوانات بصورة باطنية من نوع القصدية المشتقة للكلمات والجمل والصور والرسوم التخطيطية والرسوم البيانية. زد على ذلك أننا في حاجة إلى أن نميز هذين النوعين من القصدية من الإسنادات المجازية للقصدية، التي لا تضع بصورة حرفية أية دعاوى للقصدية، ولكنها تكون بشكل محض كما لو كانت قصدية. تأمل الدعاوى في العبارات من هذه الأنواع الثلاثة:

١ - أنا جائع جداً في الحقيقة الآن.

٢ - في اللغة الفرنسية "J'ai grand faim en ce moment" تعني أنا جائع جداً في الحقيقة الآن.

٣ - النباتات في حديقتي جائعة لمواد مغذية.

ولكن وضع هذه الإسنادات الثلاثة مختلف تمام الاختلاف؛ إذ تسند العبارة الأولى إلى قصدية باطنية intrinsic. إذا كنت أملك الحالة التي أسندت إليّ، فأنا أملكها بصرف النظر عن تفكير أي شخص آخر حولها. وتسند العبارة الثانية

أيضاً القصدية بصورة حرفية، ولكن قصدية الجملة الفرنسية ليست باطنية، وإنما هي بالأحرى قصدية مشتقة derived من القصدية الباطنية للمتكلمين الفرنسيين. ويجوز أن تستخدم الجملة نفسها في الفرنسية لتعنى شيئاً آخر، أو يجوز ألا تعنى شيئاً على الإطلاق، وفي هذا المعنى لا يكون معناها باطنياً للجملة، وإنما يكون مشتقاً من الفاعلين الذين يملكون قصدية باطنية. المعنى اللغوي برمته هو قصدية مشتقة (المزيد عن ذلك تجده في الفصل السادس).

والعبارة الثالثة لا تسند بصورة حرفية أية قصدية على الإطلاق. "فالجوع" الذى تظهره النباتات فى حديقتى هو بشكل محض كما لو كان. إنها تذبل بسبب الافتقار إلى مواد مغذية. وأنا أصف حالتها بالقياس إلى الناس والحيوانات. وأنا أنسب إليها قصدية لا تملكها فى الواقع، على الرغم من أنها تسلك كما لو كانت تملك قصدية. وهكذا يوجد نوعان من القصدية الحقيقية، قصدية باطنية وقصدية مشتقة، ولكن القصدية كما لو كانت ليست نوعاً ثالثاً، فإسنادات القصدية "كما لو كانت" مجازية. والقول إن الكائن له قصدية كما لو كانت هي مجرد طريقة لقول إنه يسلك كما لو كان يملك قصدية، عندما لا يملكها.

والتمييز بين القصدية الباطنية والقصدية المشتقة هو حالة خاصة من تمييز أساسى بين ملامح العالم التى تكون مستقلة عن الملاحظ observer- independent مثل القوة، والكتلة، والجاذبية الأرضية، ولامح العالم التى تكون معتمدة على الملاحظ observer- dependent من قبيل السكين والكرسى والجملة فى اللغة الإنجليزية. القصدية الباطنية مستقلة عن الملاحظ، فأنا أملك حالة الجوع بصرف النظر عما يفكر فيه أى ملاحظ. والقصدية المشتقة معتمدة على الملاحظ، وهى لا توجد إلا فى علاقة مع الملاحظين، والمستعملين، وهلمَّ جراً، الذين يملكون المعنى الذى تملكه الجملة الفرنسية، على سبيل المثال.

هذه التميزات مهمة بالنسبة لقضايا أخرى سوف نناقشها فيما بعد. ولكن هدفنا الآن هو القصدية الباطنية. كل القصدية المشتقة مشتقة من القصدية الباطنية. ومن الأهمية بمكان أن نؤكد على هذا؛ لأنه فى العصر الحالى عالج كثير من المؤلفين القصدية المشتقة وقصدية كما لو كانت على أنهما نموذج

القصدية، وحاولوا تفسير القصدية الباطنية تماماً فى حدودها. وهكذا، تعالج القصدية المشتقة لعمليات الكمبيوتر باعتبارها نموذجاً لدراسة القصدية الباطنية فى المخ البشرى. وتعالج أحياناً عمليات الإسناد باعتبارها النموذج لفهم أنواع عمليات الإسناد التى نضعها للبشر عندما ننسب إليهم القصدية الباطنية. (٤) والدعوى الأساسية التى أقدمها، وهى دعوى تختلف عما هو معيارى ومألوف حالياً فى العلم المعرفى، يمكن وضعها على النحو التالى: هب أننا نملك علماً كاملاً للفيزياء، والكيمياء، والأحياء. إذن فى نهاية الوقت سوف يتم إثبات جوانب معينة على أنها جوانب واقعية، ومستقلة عن الملاحظ، أو جوانب باطنية فى العالم الواقعى. وفى الفيزياء سوف تتضمن هذه الجوانب الجاذبية الأرضية والمغناطيسية الكهربائية، على سبيل المثال. وفى الأحياء سوف تتضمن هذه الجوانب انقسام الخلية غير المباشر والانقسام المنصف والتمثيل الضوئى مثلاً. وزعمى هو أن هذه الجوانب سوف تتضمن أيضاً الوعى والقصدية. فالوعى والقصدية، على الرغم من أنهما جانبان للعقل، فإنهما مستقلان عن الملاحظ؛ بمعنى أنه إذا كنت واعياً أو أملك حالة قصدية مثل الظمأ، فإن هذه الجوانب لا تعتمد فى وجودها على ما يفكر فيه أى شخص سواى. إنها ليست، مثل جمل اللغة، فقط الأشياء التى توجد لأن الغرياء يفكرون فيما عساها أن تكون. وفى الفصول السابقة، قمنا بتطبيع الوعى عن طريق إثبات كيف يمكن أن يكون ظاهرة بيولوجية طبيعية. ومهمتى الآن هى تطبيع القصدية عن طريق إثبات أن القصدية الباطنية لدى البشر والحيوانات الأخرى يمكن أن تكون جزءاً من العالم الطبيعى.

٣ - القصدية المتطبعة بوصفها ظاهرة بيولوجية

دعنا نبدأ بحالات بسيطة. إن صور القصدية الأولية من الناحية البيولوجية إلى حد بعيد هى صور الرغبة التى تتضمن الحاجات الجسدية مثل الجوع والظمأ. الجوع رغبة فى الأكل. والظمأ رغبة فى الشرب. وإليك كيفية عمل الظمأ. إن الحاجة إلى الماء فى الجسم تجعل الكليتين تفرزان الرنين (بروتين يوجد فى الكلية يزيد ضغط الدم)، ويؤثر الرنين فى الببتد الدائر، ويسمى الأنجوتنسن، ليحدث الأنجوتنسن ٢. وتصل هذه المادة إلى المخ وتهاجم أجزاء من

الهايبيوثالاموس، وتسبب زيادة فى معدل حماس الخلية العصبية فى هذه الأجزاء. وهذا بدوره يجعل الحيوان يشعر برغبة واعية فى الشرب.

والآن من فضلك لا تقل إنه لا يمكن أن يحدث أى شىء كهذا لأنه سوف يكون عبوراً للهوة بين العقل والجسم، والفجوة التفسيرية explanatory gap بين ما هو عقلى وما هو فيزيائى. ونحن نعرف أن هذه العمليات البيولوجية العصبية تحدث تماماً بوصفها موضوعاً لحقيقة بيولوجية بهيمية، وتسبب حالات قصدية واعية مثل العطش والجوع. وهذه هى الطريقة التى تعمل بها الطبيعة. والدليل الإضافى على دور الهايبيوثالاموس فى تسبب أنواع معينة من العطش تقدمه الحقيقة القائلة إن المرضى بأنواع معينة من الأورام التى تضغط على الهايبيوثالاموس يحسون بالعطش طوال الوقت. ولا يوجد قدر من الشراب يمكن أن يشبع عطشهم. والمرضى الذين يعانون من أضرار فى الأجزاء الملائمة من الهايبيوثالاموس لا يحسون بالعطش أبداً.

لاحظ أيضاً أن هناك ميزة تطويرية، مرعبة لامتلاك هذه الأنواع من الظواهر القصدية الواعية. ومثلما توجد ميزة تطويرية للإحساس الواعى بالألم - لأن الحيوان يحاول أن يقاوم ويتفادى الأضرار التى تقع على جسده وتسبب الألم، ويعالج الأضرار الموجودة ليزيل الألم - كذلك فإن الأحاسيس الواعية بالظماً تدفع الحيوان إلى شرب الماء الذى يعتمد عليه بقاؤه.

ويحسن أن أقول كلمة عن صلاحية تقريرى هنا. إن التقرير الواقعى الذى أقدمه هو تقرير كتاب مدرسى معيارى فى بيولوجيا الأعصاب، وليس من شك فى أنه عندما نصل إلى معرفة المزيد عنه سوف يبدو طريفاً بشكل مدهش ومهجوراً ومفترطاً فى البساطة. وبالتأكيد ليس من المحتمل أن تكون الحوادث الهايبيوثالامك بذاتها كافية لأية حالات واعية. لا بد من أن توجد كل أنواع العلاقات مع الأجزاء الأخرى من المخ. ولكن الهدف من المثال هو بيان كيف يستطيع تقرير كهذا أن يقدم تفسيراً بيولوجياً عصبياً، ومن ثم طبيعياً، لصورة معينة من القصدية.

وحالما تسلم معنى يمثل هذا التفسير البيولوجى لأية صورة من القصدية، أكون قد امتلكت وتبدأ مقحماً لتقويض أساس المجموعة الكاملة من الافتراضات التي جعلت البدائل تبدو كذلك: إنها البدائل الوحيدة المتاحة. وحالما ندرك كيف يمكن أن يكون الظماً صورة من القصدية البيولوجية الطبيعية، فلن يكون من الصعب علينا أن نمد التفسير نفسه على الأشكال الحسية مثل الرؤية واللمس. وبالفعل، بالنسبة لحالة الرؤية في الفصل الأول، قدمت مخططاً يوضح كيف أن اصطدام الفوتونات على شبكية العين يسبب في نهاية الأمر الخبرة البصرية في المخ. وأى كتاب مدرسى معيارى في علم الأحياء العصبى يتضمن فصلاً عن الرؤية يفسر كيف أن المثيرات للأطراف العصبية الخارجية تسبب الخبرة البصرية في نهاية الأمر. ولا أريد أن أقترح، بطبيعة الحال، أننا نملك إجابة نهائية عن الكيفية التي تسبب بها عمليات المخ الخبرات البصرية. نحن لا نعرف الإجابة عن هذا السؤال، والشئ المرجح أننا لن نعثر على الإجابة في المستقبل القريب. والنقطة التي أضعتها هي ببساطة أننا نعرف صورة الإجابة. ونعرف أننا نبحث عن الآليات السببية في المخ.

والآن، وهذا هو الهدف، حالما نصل إلى الخبرة البصرية الفعلية، فإننا نملك القصدية الباطنية التي نبحث عنها. لا توجد طريقة أستطيع أن أمتلك بها هذه الخبرة البصرية التي أمتلكها بالفعل من غير أن يبدو لى على الأقل أن هناك شاشة كمبيوتر أمامى.

ولكن الشاك سوف يتساءل: ما الحقيقة المتعلقة بالخبرة البصرية التي تجعل هذه الخبرة الفعلية خبرة بما يبدو أنه رؤية شاشة الكمبيوتر؟ لاحظ أن هذا سؤال قديم. وأعتقد أن الإجابة الوحيدة التي يمكن أن يحصل عليها هي: أنه لأمر داخلى لهذه الخبرة الفعلية، باعتبارها حادثة واعية فى العالم، أنها تملك بالفعل هذه القصدية. وأنه لجزء من الخبرة البصرية، فى امتلاكها، أنها تبدو لى أننى أرى شاشة كمبيوتر أمامى. وهكذا فإن الإلحاح على تطبيع القصدية والإحساس بأن الصورة الوحيدة للتطبيع هي صورة ما من الرد هو خطأ مزدوج. أولاً، هناك خطأ التعجب كيف يمكن لمجرد مادة أن تشير، ولكن تحت هذا يكمن

الخطأ الأعمق للتعجب كيف يستطيع أى شىء أن يشير. والبرنامج الخفى وراء الخطأ الثانى هو الاقتراح بأنه ربما لاشىء يستطيع أن يشير على نحو حقيقى. والسبيل الذى نسلكه لإزالة الخطأ الأول هو توسيع حلنا لمشكلة العقل والجسم: وهو أن نذهب خلف المسألة لنبحث عن افتراضاتها المسبقة. ونجد أن الافتراض المسبق يقول إما إن القصدية ملغزة ولا سبيل إلى تفسيرها، هذا من جهة، أو إنها بالفعل شىء آخر، يكون قابلاً للاستبعاد عن طريق الرد الاستبعادى eliminative reduction، من جهة أخرى. والرد على هذا الخطأ، مثل الرد على مشكلة العقل والجسم، هو رفض البديلين معاً.

ولكن الرد على الخطأ الثانى يتطلب منا أن نذهب وراء حلنا لمشكلة العقل والجسم ونبحث عن بعض الملامح الخاصة بالقصدية الباطنية. إذا حاولنا أن نعالج خبراتنا البصرية الواعية، على سبيل المثال، كما لو كانت مجرد ظواهر فى العالم مثل الأحجار والأشجار وعملية الهضم، فسوف يبدو أمراً عجباً أنها تستطيع أن تشير. ولكن بطبيعة الحال، على الرغم من أنها عمليات طبيعية، فإنها تملك ملمحاً خاصاً. الأمر الداخلى للحالة هو أنها تملك هذه القصدية. لا يمكن أن تكون هذه الخبرة البصرية الحقيقية ما لم تكن خبرة تكون قصديتها أنها حالة من مظهر خارجى لرؤية هذا الشىء أمامى.

ولكن لماذا لا يكون هذا الجزء واضحاً؟ ولماذا سيتجاهله أى شخص أو يود إنكاره؟ هناك سببان لذلك. الأول هو الإخفاق فى التمييز بين القصدية الباطنية، والقصدية المشتقة، والقصدية كما لو كانت (المجازية). إذا بدأت بالقصدية المشتقة من النوع الذى نحصل عليه فى الكلمات والجمل، أو حتى فى أسوأ الحالات، إذا بدأت بالقصدية كما لو كانت من النوع الذى تحصل عليه فى عمليات الإسناد المجازية للقصدية، فإن الإشارة أو التعلق تبدو ملغزة. ويبدو أنه لا بد من أن يوجد قزم فى مكان ما ليفرض القصدية على الظواهر. والمصدر الثانى للخطأ هو إهمال مركزية الوعى. إذا اعتقدت أن القصدية لها علاقة جوهرية بالوعى، فسوف يبدو لك وجود كل أنواع القصدية فى العالم، وسوف تحاول تحليلها فى حدود العلاقات السببية أو شىء كهذا. والمخرج هو البداية

بالقصدية الباطنية فى صورتها الواعية. ويمكن أن يوجد بالفعل سؤال مهم: كيف تصل كلمة كلينتون" إلى أن تمثل كلينتون؟ الكلمة، على الرغم من كل شىء، لها قصدية مشتقة فقط. إذن هناك أسئلة مهمة تتعلق بطبيعة الاشتقاق وصورة القصدية، المشتقة فى أى وقت. ولكن لا يمكن أن يوجد سؤال مهم من هذا النوع: كيف تستطيع هذه الخبرة البصرية الواعية أن تكون حالة لما يبدو أنه رؤية لشيء ما؟ أعنى حالما نملك الخبرة البصرية بكل ملامحها، وحالما نملك تفسيرات معينة بيولوجية عصبية ونفسية لهذه الملامح، فلا يمكن أن يوجد سؤال فلسفى مهم إضافى فيما يتعلق بكيف يمكن أن تكون حالة لما يبدو أنه رؤية شىء ما؛ لأن ما يبدو أنه رؤية لا يكون مضافاً إلى الخبرة البصرية بالطريقة التى تكون بها العلاقة الإشارية، لإنسان معين مضافة إلى كلمة كلينتون، فالخبرة فقط هى خبرة ما يبدو أنه رؤية شىء ما.

وإصرارنا السابق على التمييزات بين القصدية الباطنية، من جهة، والقصدية المشتقة، والقصدية كما لو كانت، من جهة أخرى، وإصرارنا المعادل على صدارة الوعى لم يكن خالياً من الغرض. ولقد مكنتنا هاتان الحالتان من التغلب على تعارض موقفين من المواقف المهملة.

٤ - بنية الحالات القصدية

لقد تحدثت حتى الآن عن القصدية فى حدود غامضة بعض الشيء. فالقصدية كما عرفتها هى ببساطة ذلك الملمح للحالات العقلية الذى عن طريقه تتجه إلى وتدور حول أشياء وحالات للواقع خلاف ذاتها. ومثلما يمكن إطلاق السهم نحو الهدف ويخطئ الهدف، أو يمكن إطلاقه حتى لو لم يكن هناك هدف، كذلك يمكن أن تتجه الحالة القصدية نحو موضوع وتخطئ فى الاتجاه، أو تخفق تماماً؛ لأنه لا يوجد موضوع هناك. ويمكن أن يعتقد الطفل أن الرجل هو سنتا كلوز (بابا نويل) بينما يكون فى الحقيقة موظف المتجر. ويمكن أن يعتقد المرء أن الأشباح موجودة فى هذا المنزل حتى لو لم توجد أشياء من قبيل الأشباح. ولكن ماذا عسى أن تكون العلاقة المميزة التى تكون قصدية إذن، إذا كان من الممكن أن تتجه القصدية إلى ما لا يوجد. كيف يكون هذا الشىء ممكناً؟

٤ - ١ التمييز بين نوع الحالات القصدية ومضمونها

إن فهم بنية الحالات القصدية يتطلب منا وضع بعض التمييزات الأساسية فى بداية بحثنا. فى المقام الأول، بالنسبة لأية حالة قصدية، الاعتقاد، والرغبة، والأمل، والخوف، والإدراك الحسى البصرى، أو قصد أداء فعل- نحتاج إلى وضع تمييز بين مضمون الحالة ونوعها. ومن ثم، مثلاً، تستطيع أن تأمل فى أنها ستمطر، وتخاف من أنها ستمطر، وتعتقد أنها ستمطر. وفى كل حالة، نحن نملك المضمون ذاته، ألا وهو أنها ستمطر. ولكن هذا المضمون تم تقديمه فى أشكال قصدية مختلفة. وهذا التمييز بين المضمون والشكل ينتقل عبر عمليات الإدراك الحسى والأفعال القصدية. وأنت تستطيع أن ترى أنها تمطر، مثلما تستطيع أن تعتقد فى أنها تمطر، وتستطيع أن تعتزم الذهاب إلى السينما، مثلما تستطيع أن ترغب فى الذهاب إلى السينما. وفى كل هذه الأمثلة، نجد أن المضامين هى قضايا تامة ومن ثم تملك شروط الصدق truth conditions أو شروط الاستيفاء conditions of satisfaction بالتعبير الذى أفضله.

ونحن فى حاجة إلى فكرة أعم من فكرة الصدق؛ لأننا فى حاجة إلى فكرة لا تشمل فقط الحالات القصدية من قبيل الاعتقادات التى يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، وإنما تشمل أيضاً حالات مثل الرغبات والمقاصد التى يمكن إنجازها أو إبطالها، وتحقيقها أو عدم تحقيقها. ومثلما أستطيع أن أعتقد فى أننى سوف أذهب إلى السينما هذه الليلة، ومن ثم أمتلك حالة تكون صادقة أو كاذبة، كذلك أستطيع أن أرغب فى الذهاب إلى السينما هذه الليلة أو أقصد الذهاب إلى السينما هذه الليلة. ولكن رغباتى ومقاصدى لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة بصورة حرفية. إن ما يقوم أمام اعتقادى باعتباره شرطاً لصدقه - أن أذهب إلى السينما هذه الليلة - هو على وجه الدقة ما يقوم أمام رغبتى باعتباره شرطاً لإنجازها - أن أذهب إلى السينما هذه الليلة. وأود أن أقول إذن إن هذه الحالات القصدية من قبيل الاعتقادات والرغبات لها شروط استيفاء، وهذا المصطلح يشمل شروط الصدق بالنسبة للاعتقاد، وشروط الإنجاز fulfillment conditions بالنسبة للرغبات، وشروط التحقيق carrying out - conditions بالنسبة

للمقاصد، وهلمَّ جرأً. وامتلاك شروط الاستيفاء هو ملمح عام لمجموعة كبيرة جداً من حالات قصدية ذات مضمون قضوى، وشروط الصدق هى حالة خاصة من شروط الاستيفاء.

وهذا التمييز بين شروط الصدق وأنواع أخرى من شروط الاستيفاء يؤدي إلى الملمح البنيوى التالى للحالات القصدية.

٤ - ٢ اتجاه المطابقة

إن الملمح اللافت للنظر فى العقل هو أنه يربطنا بالعالم الخارجى عن طريق القصدية. والقصدية هى الطريق الخاص الذى يملكه العقل لربطنا بالعالم. والملمح اللافت للنظر بصورة متساوية هو الحقيقة القائلة إن هناك طرائق مختلفة ترتبط بها المضامين القصدية بالعالم؛ عن طريق أنواع مختلفة من الحالات القصدية. والأنواع المختلفة من الحالات القصدية تربط المضمون القضوى بالعالم الواقعى مع التزامات مختلفة من المطابقة إذا جاز القول. فالاعتقادات والفروض يقال إنها صادقة أو كاذبة اعتماداً على ما إذا كان العالم يوجد بالفعل بالطريقة التى يمثله الاعتقاد على أنه موجود. ولهذا السبب أقول إن الاعتقادات لها اتجاه مطابقة من العقل إلى العالم mind-to-world direction of fit. وتقع المسؤولية، إذا جاز التعبير، على الاعتقاد ليضاهى العالم الموجود وجوداً مستقلاً. ومن ناحية أخرى، لا تملك الرغبات والمقاصد اتجاه مطابقة من العقل إلى العالم؛ لأنه إذا لم يتم استيفاء الرغبة أو القصد، فإن المسؤولية، إذا جاز التعبير، لا تقع على الرغبة أو القصد، ولكن تقع على العالم، إنه يعجز عن مضاهاة مضمون الرغبة أو القصد. ابتكر أوستن J.L.Austin^(٥) مصطلح اتجاه المطابقة، ولكن أفضل مثال لتوضيح التمييز قدمته أنسكومب G.E.M.Anscombe^(٦) وفى نوع المثال الذى قدمته أنسكومب، تعطى المرأة لزوجها قائمة مشتريات مكتوب فيها الكلمات: مياة معدنية، وزبدة، وشرائح من اللحم. ويأخذ الرجل القائمة ويذهب إلى المتجر ويضع الأشياء فى عربة التسوق لمضاهاة المفردات فى القائمة. وتعمل القائمة مثل الأمر أو الرغبة ومن ثم تملك اتجاه مطابقة من العالم إلى القائمة. ومسئولية الرجل هى محاولة جعل العالم

يضاهى مضامين القائمة. وهو يحاول أن يجعل العالم، فى صورة المشتريات، يطابق المفردات الموجودة فى قائمته أو يضاهاها. ولكن هب أن الرجل قد تبعه مخبر سرى، وسجل المخبر السرى ما وضعه الرجل فى عربة التسوق. ويكتب المخبر السرى مياه معدنية، وزبدة، وشرائح من اللحم، إلى درجة أنهما عندما يصلان إلى طاولة دفع الحساب يملك الرجل والمخبر السرى قائمتين متطابقتين. ومع ذلك، فإن وظيفة القائمتين مختلفة اختلافاً جذرياً. ذلك أن مسئولية قائمة المخبر السرى هى مضاهاة العالم الموجود وجوداً مستقلاً. وتعمل القائمة باعتبارها وصفاً أو تقريراً عما حدث بالفعل. ويفترض أن تكون قائمته فحسب تمثيلاً لكيفية وجود الأشياء. أما قائمة الزوج فتعمل لتمكنه من تغيير الواقع ليضاهى مضامين القائمة. والهدف من قائمة الزوج ليس وصف الواقع، وتمثيل كيفية وجود الأشياء، وإنما تغيير الواقع بحيث يضاهاى القائمة. إن قائمة الزوج لها اتجاه مطابقة من العالم إلى القائمة. وقائمة المخبر لها اتجاه مطابقة من القائمة إلى العالم. وفى لغتنا، هناك مفردات خاصة لوصف هذه التمثيلات التى تنجح أو تفشل فى إنجاز اتجاه المطابقة من القائمة (أو الكلمة) إلى العالم: إنها تقال بحيث تكون إما صادقة أو كاذبة. وخلاصة القول أن الصدق أو الكذب يسميان النجاح أو الإخفاق فى إنجاز اتجاه المطابقة من الكلمة إلى العالم.

وتستطيع أن تدرك التمييز إدراكاً واضحاً تماماً إذا تصورت ما يحدث فى حالة الخطأ. هب أن المخبر السرى وصل إلى المنزل وأدرك أنه قد أخطأ. فالرجل لم يأخذ شرائح اللحم، وإنما أخذ لحمًا مفروماً. يستطيع المخبر السرى ببساطة أن يصحح الأشياء عن طريق شطب "شرائح اللحم" وكتابة "لحم مفروم" فى القائمة. والقائمة الآن صحيحة فى إنجاز اتجاه المطابقة من القائمة إلى العالم. ولكن إذا وصل الزوج إلى المنزل، وقالت له زوجته: "يالك من أبله، لقد كتبت شرائح اللحم فى القائمة، ولكنك اشتريت لحمًا مفروماً بدلاً منه"، فإن الزوج لا يستطيع أن يصحح الموقف قائلًا: "هذا صحيح يا حبيبتي. وسوف أشطب فقط" شرائح اللحم" وأكتب "لحمًا مفروماً". والسبب فى هذا التمييز هو أن الزوج، على خلاف المخبر السرى، تقع على عاتقه المسئولية فى جعل العالم

يطابق القائمة. أما المخبر السرى فتقع عليه مسئولية جعل القائمة تطابق العالم. وما يكون صادقاً لعلاقة القوائم بالعالم يكون صادقاً للكلمات والعالم، وبالفعل للعقل والعالم. والتمييز بين من القائمة إلى العالم ومن العالم إلى القائمة هو مثال للتمييزات العامة جداً بين اتجاهات المطابقة من الكلمة إلى العالم ومن العالم إلى الكلمة بالإضافة إلى من العقل إلى العالم ومن العالم إلى العقل. وكلى أمل أن يكون هذا التمييز واضحاً. وأعتقد أنه تمييز حاسم بالنسبة لأية نظرية فى القصدية. فالاعتقادات والإدراكات الحسية، وحالات التذكر لها اتجاه مطابقة من العقل إلى العالم لأن هدفها هو تمثيل كيفية وجود الأشياء؛ والرغبات، والمقاصد لها اتجاه مطابقة من العالم إلى العقل؛ لأن هدفها ليس تمثيل كيفية وجود الأشياء، وإنما كيف نود أن توجد أو كيف نخطط لى جعلها موجودة.

حتى الآن، نملك ملمحين فى تقريرنا العام عن بنية الحالات القصدية - التمييز بين المضمون القضى ونوع الحالة القصدية، وفكرة اتجاه المطابقة، بالإضافة إلى فكرة الاتجاهات المختلفة فى المطابقة. ونستطيع الآن أن نقدم بعض التعقيدات لكل ملمح من هذين الملمحين. التعقيد الأول اللافت للنظر هو أنه ليست كل الحالات القصدية تملك قضايا تامة مثل مضامينها. وعلى هذا النحو، إذا كان المرء يحب مارى أو يكره بيل، فإن محتوى هذه الحالات القصدية يشير إلى مارى أو بيل، والموقف لديه إما حب أو كراهية. والتعقيد الآخر مشتق من الحقيقة القائلة إن جميع الحالات القصدية لها اتجاه مطابقة من العالم إلى العقل أو من العقل إلى العالم. والحق أن بعض الحالات القصدية تفترض مسبقاً أن المطابقة قد حدثت بالفعل. خذ مثلاً يوضح ذلك. إذا ندمت على أنك قد أهنت صديقاً أو كنت مبتهجاً لأن الشمس مشرقة، فأنت فى كل حالة تملك حالة قصدية يفترض فيها أن المضمون القضى مستوفى بالفعل، وأنك قد أهنت صديقك وأن الشمس مشرقة. وبالنسبة لمثل هذه الحالات، أقول إنها تملك اتجاه مطابقة فارغ *null direction of fit*. واللافت للنظر أن هدف الاعتقادات هو أن تكون صادقة ومن ثم تنجز المطابقة من العقل إلى العالم. وهدف الرغبات هو أن يتم تنفيذها ومن ثم تنجز اتجاه المطابقة من العالم إلى العقل، وكون المرء مبتهجاً

أو نادماً لا يملك هذا النوع من الهدف، حتى وإن كانت كل حالة قصدية ذات مضامين قضوية ربما تكون مستوفاة أو ربما لا تكون. ولتفسير هذا التمييز أقول فقط إن اتجاه المطابقة فارغ.

٤ - ٣ شروط الاستيفاء

نستطيع الآن أن نوحده هذه النقاط حول القصدية عن طريق وصف الملمح الذى يشكلها بوصفها قصدية. لقد أشرت بالفعل إلى هذا الملمح عندما قدمت شروط الاستيفاء. وأعتقد أن المفتاح لفهم القصدية هو شروط الاستيفاء. يتم استيفاء الحالة القصدية إذا كان العالم يوجد بالطريقة التى تمثل الحالة القصدية وجوده بها. والاعتقادات يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، والرغبات يمكن إنجازها أو إبطالها، والمقاصد يمكن تحقيقها أو عدم تحقيقها. وفى كل حالة، تستوفى الحالة القصدية أو لا تستوفى اعتماداً على ماذا إذا كان يوجد بالفعل مضاهاة بين المضمون القضى والواقع الذى يتم تمثيله.

والملمح العام للحالات القصدية ذات المضمون القضى هو أنها تملك شروط استيفاء. وبالفعل إذا أراد المرء شعاراً لتحليل القصدية، فأعتقد أن هذا الشعار هو: "بشروط استيفائها، سوف تعرفها". إذا أردنا أن نعرف على وجه الدقة ما عساها أن تكون الحالة القصدية لدى شخص، فلا بد من أن نسأل أنفسنا عن الشروط بالضبط التى بمقتضاها سوف تستوفى هذه الحالة أو لا تستوفى. والحالات القصدية التى لا تملك مضموناً قضوياً تاماً، مثل الحب والكراهية، ومن ثم لا يكون لها شروط استيفاء تتألف جزئياً، فيما أعتقد، عن طريق الحالات القصدية التى تملك مضموناً قضوياً تاماً ومن ثم تملك شروط استيفاء. وعلى هذا النحو، لا يستطيع المرء أن يحب شخصاً، مثلاً، من غير أن يملك مجموعة من الاعتقادات والرغبات المتعلقة بهذا الشخص. وهذه الاعتقادات والرغبات هى، فى جانبها الأكبر، مقوم أساسى للحب الذى يملكه المرء تجاه هذا الشخص. ومن ثم، على الرغم من أن الحب من الناحية السطحية لا يملك شروط استيفاء، فإن أية حالة واقعية لحب شخص لآخر تتألف فى الجانب الأكبر منها عن طريق مجموعة من الحالات القصدية التى تملك شروط استيفاء.

والحالات القصدية التي تملك مضموناً قضيواً تاماً، مثل الخجل والغرور، ولكنها لا تملك اتجاه مطابقة تتألف في جانبها الأكبر عن طريق الاعتقادات والرغبات، التي لها اتجاه مطابقة؛ وبالتالي فإن الحالات القصدية التي لا تملك اتجاه مطابقة تملك شروط استيفاء. على سبيل المثال، إذا كنت مغروراً بأننى قد فزت بالسباق، فلا بد من أمرين على الأقل (أ) أن أعتقد بأننى قد فزت بالسباق و (ب) أن أجد المرام أو المراد أن يكون الواقع هو أننى قد فزت بالسباق.

٥ - السببية القصدية

قلت إن القصدية هي ذلك الملمح من العقل الذى بواسطته يمثل الأشياء وحالات الواقع في العالم تمثيلاً جوهرياً. ولكن عقولنا في اتصال سببي مطرد مع العالم. عندما نرى الأشياء، فإن الموضوعات التي نراها تسبب خبراتنا البصرية بها. وعندما نتذكر الأحداث التي وقعت لنا في الماضي، فإن هذه الحوادث الماضية تسبب ذكرياتنا الحالية. وعندما نقصد تحريك أجسامنا، فإن هذه المقاصد تسبب الحركات الجسدية. وفي كل حالة، نجد العنصر السببي والقصدى على حد سواء. وإنه لأمر أساسى لعمل القصدية، وبالفعل أساس لبقائنا في العالم، أن القدرة التمثيلية للعقل والعلاقات السببية بالعالم لا بد من أن يتشابكا بطريقة نسقية معينة. والصورة التي يعملان بها هي السببية القصدية intentional causation. وهذه الصورة من السببية تختلف اختلافاً مثيراً عن لعبة البليارد أو سببية هيوم؛ والسبب والنتيجة يعملان بالطريقة التي يعملان بها إما لأن السبب تمثيل للنتيجة أو النتيجة تمثيل للسبب. وها هي بعض الأمثلة التي توضح كيف تعمل السببية القصدية. إذا رغبت في شرب الماء، ثم شربت الماء بطريقة تستوفى (أو تشبع) رغبتى في شرب الماء، فإن حالتى العقلية، الرغبة (في أن أشرب الماء)، تسبب الحالة الواقعة وهي أننى أشرب الماء. والرغبة في هذه الحالة تسبب شرط الاستيفاء الخاص بها وتمثله معاً. وأحياناً يكون جزءاً من شروط استيفاء الحالة القصدية ذاتها أنها تستوفى فقط إذا كانت تعمل بطريقة سببية. وهكذا، على سبيل المثال، إذا قصدت أن أرفع ذراعى، فإن القصد يتطلب لى يكون مستوفياً ما هو أكثر من مجرد أن أرفع ذراعى. وبالأحرى، فإن جزءاً

من شروط استيفاء قصدى لرفع ذراعى أن قصدى الفعلى لابد من أن يسبب رفع ذراعى. ولهذا السبب أقول إن المقاصد ذاتية الإشارة self-referential بصورة سببية. (٧) فالقصد يستوفى فقط إذا سبب القصد نفسه بقية شروط استيفائه. وسوف أنجح فى تحقيق قصدى لتحريك ذراعى إذا (أ) حركت ذراعى و (ب) يسبب قصدى لتحريك ذراعى تحريكى لذراعى.

وهذه الإشارة الذاتية السببية لا توجد فقط فى الحالات الإرادية volitive states مثل المقاصد، وإنما توجد أيضاً فى الحالات المعرفية cognitive states للإدراك الحسى والتذكر. على سبيل المثال، إذا كنت أرى بالفعل هذه الشجرة، إذن لابد من أن يكون الواقع أننى أملك خبرة بصرية تتمثل شروط الاستيفاء الخاصة بها فى وجود شجرة هناك، ليس هذا وحسب، بل يوجد أيضاً الحقيقة القائلة إن وجود شجرة هناك لابد من أن يسبب الخبرة البصرية الفعلية التى لها هذه الشروط للاستيفاء. وقل مثل ذلك عن التذكر. إذا تذكرت خوضى لسباق التزحلق، فإن جزءاً من شروط استيفاء التذكر ليس فقط أننى قد خضت سباق التزحلق، وإنما لابد من أن تسبب حادثة خوضى للسباق التذكر الذى له هذه الشروط للاستيفاء. وفى حالة الحالات المعرفية ذات الإشارة الذاتية السببية، مثل الإدراك الحسى والتذكر، نملك اتجاه مطابقة من العقل إلى العالم واتجاه سببية من العالم إلى العقل. وحالتى العقلية للتذكر أو الإدراك الحسى "تطابق" العالم فقط إذا كان العالم يسبب الحالة التى تملك المطابقة. وفى الحالات الإرادية مثل المقاصد والاتجاهات. فقصدى أن أرفع ذراعى يطابق العالم فقط إذا كانت الحالة ذاتها تسبب الحادثة فى العالم الذى تطابقه، أعنى فقط القصد ذاته يسبب حادثة رضى لذراعى.

السببية القصدية أساسية بصورة مطلقة فى فهم تفسير السلوك الإنسانى، وبالتالي فى فهم الاختلافات بين العلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية. ويعمل السلوك الإنسانى، أينما يكون عقلاً، على أساس الأسباب، ولكن الأسباب لا تفسر السلوك إلا إذا كانت العلاقة بين السبب والسلوك منطقية وسببية على حد سواء. ومن ثم فإن تفسيرات السلوك الإنسانى العقلانى تستخدم بصورة أساسية

أدوات السببية القصدية. على سبيل المثال، لنفترض أننا نفسر غزو هتلر لروسيا بالقول إنه أراد المجال الحيوى فى المشرق (البلدان الواقعة شرق أوروبا). هذا التفسير يكون معقولاً بالنسبة لنا؛ لأننا نفترض أن (أ) أراد هتلر المجال الحيوى فى المشرق، (ب) أعتقد أنه استطاع الحصول على المجال الحيوى عن طريق غزو روسيا، و (ج) يقدم (أ) و (ب) معاً ، عن طريق السببية القصدية على الأقل جزءاً من التفسير السببى لقرار، ومن ثم القصد، غزو روسيا، و (د) قصد غزو روسيا هو على الأقل جزء من سبب غزو روسيا، عن طريق السببية القصدية.

ومن الأهمية بمكان أن نؤكد أن هذه التفسيرات ليست حتمية فى الصورة. فصورة التفسيرات القصدية للسلوك لا تستلزم أن الفعل لابد من أن يحدث، وأن الحالات القصدية تكون كافية لتحديد أن الفعل لابد من إنجازه. وهذه التفسيرات ليست حتمية فى الممارسة اللهم إلا فى الحالات المرضية الشاذة. عندما أفسر سلوكى عن طريق تعيين الاعتقادات والرغبات التى تدفعنى إلى الفعل، فأنا لا ألمح ضمناً بصورة عادية أننى لا أستطيع أن أفعل بطريقة أخرى. وبصورة نموذجية عندما أستدل من رغباتى واعتقاداتى فيما يتعلق بما يجب أن أفعله، توجد فجوة بين أسباب قرارى فى صورة الاعتقادات والقرار الفعلى، وهناك فجوة أخرى بين القرار وأداء الفعل. والسبب فى هذه الفجوات هو أن الأسباب القصدية للسلوك لا تكفى لتحديد السلوك. وبعض الاستثناءات لهذا هى حالات الإدمان، والهاجس، والانفعال، وصور مرضية أخرى. عندما أقرر لمن أعطى صوتى فى الانتخابات، فإن التفسير القصدى لسلوكى لا يعطى شروطاً كافية على نحو سببى. وهذا يتعارض مع مدمن الهيروين الذى يتعاطى مخدراً؛ لأنه يريد هيروين ويعتقد فى أن المخدر هيروين. وفى هذه الحالة، لا يستطيع المدمن أن يساعد نفسه، ولا يعطى التفسير شروطاً كافية على نحو سببى. والاسم الذى يعطى عادة لهذه الفجوة هو "حرية الإرادة" freedom of the will. ولا تزال هناك مشكلة لم تجد طريقها إلى الحل فى الفلسفة، وهى كيف يمكن أن توجد حرية إرادة، إذا أخذنا بعين الاعتبار أنه لا توجد فجوات مناظرة فى المخ.

٦ - خلفية القصدية

لا تعمل الحالات القصدية في معزل. لكي أستطيع الاعتقاد في أن طه حسين هو مؤلف دعاء الكروان، أو أقصد الذهاب إلى الترحلق الأسبوع القادم، أو أمل أن ضريبة الدخل سوف تنخفض هذا العام عن العام الماضي، لابد من أن أملك أيضاً مجموعة من الحالات القصدية الأخرى. على سبيل المثال، لامتلاك هذه الحالات يتعين عليّ الاعتقاد في أن دعاء الكروان رواية، والاعتقاد في أن هناك مسابقات ترحلق داخل مسافة يمكن بلوغها من منزلي، والاعتقاد في أن الولايات المتحدة لها نظام ضريبة الدخل بالنسبة لمدنها. ومع ذلك، بالإضافة إلى كل هذه الاعتقادات مثل الحالات القصدية الأخرى، يتعين عليّ أن أملك مجموعة من القدرات والافتراضات المسبقة التي تمكنني من التعامل بنجاح مع العالم. وهذه المجموعة من القدرات، والمهارات، والميول، والعادات، والاستعدادات، والافتراضات المسبقة المسلم بصحتها، و "معرفة - كيف" know-how بصفة عامة هي التي أسميها "الخلفية" Background، والدعوى العامة عن الخلفية التي افترضها مسبقاً خلال هذا الكتاب هي أن كل حالاتنا القصدية، وكل اعتقاداتنا الخاصة، وآمالنا ومخاوفنا، وهلمّ جراً، تعمل فقط بالطريقة التي تعمل بها؛ أعني أنها تحدد شروط استيفائها - في مقابل خلفية معرفة - كيف التي تمكنني من التعامل بنجاح مع العالم.

وأعتقد أن أفضل طريقة لإدراك هذه النقطة هي أن نأخذ أي مثال للحالة القصدية المتعلقة بالحياة الواقعية وننظر ما الأشياء الأخرى التي يتعين عليّ أن افترضها مسبقاً لكي تستطيع الحالة القصدية أن تعمل. والآن لدى قصد الذهاب إلى المكتبة وشراء بعض الكتب والذهاب إلى المطعم لتناول الغداء. وهذا القصد المركب يفترض مسبقاً أدوات ميتافيزيقية ضخمة. بعض هذه الأدوات توجد على السطح في صورة الاعتقادات والرغبات. على سبيل المثال، أنا أرغب في مجموعة معينة من الكتب، وأعتقد في أن مطعماً معيناً هو الأفضل في المنطقة المجاورة. ولكن تحت هذه الأفكار الواعية يوجد جهاز ضخيم أساسياً بمعنى ما بحيث يتم التفكير فيه على أنه مجرد اعتقادات ورغبات. على سبيل

المثال، أعرف كيف أسير وكيف أتصرف في المكتبات والمطاعم؛ وأسلم بأن أرضية الحجر تحتملى سوف تتحملنى وأن جسمى سوف يتحرك كما لو كان كائناً موحداً فريداً من غير أن يتبدد إلى أجزاء؛ وأسلم بأن الكتب فى المكتبة سوف تصلح للقراءة ولا تصلح للأكل، والطعام فى المطعم يصلح للأكل ولا يصلح للقراءة. ولمعرفة كيف أتعامل مع هذه المواقف، لابد من أن تكون لدى قدرة على الأكل بوضع الطعام فى فمى وليس فى أذنى، وقدرة على القراءة بوضع الكتاب أمام عينى وليس بالضغط عليهما نحو معدتى. ويستطيع المرء أن يتخيل عالماً خيالياً يكون مختلفاً تمام الاختلاف، فيه يأكل المرء عن طريق إنعام النظر بعينيه، ويقرا عن طريق المضغ والبلع، ولكنى لا أتمسك بافتراض للنتيجة القائلة إننى أعيش فى هذا النوع من العالم وليس فى ذلك النوع من العالم. والصواب أنى أسلم فحسب بميتافيزيقا هائلة.

وهناك جانب من الخلفية يكون مشتركاً لكل الثقافات. على سبيل المثال، نحن نمشى جميعاً فى وضع عمودى ونأكل بوضع الطعام فى أفواهنا. وهذه الظواهر العامة أسميها "الخلفية العميقة" deep Background، ولكن كثيراً من الافتراضات المسبقة الخلفية الأخرى تختلف من ثقافة إلى أخرى. فى ثقافتى، مثلاً، نحن نأكل لحم الخنزير ولحم الأبقار ولكن لا نأكل الدود أو الجراد، ونأكل فى أوقات معينة من اليوم ولا نأكل فى أوقات أخرى. وتختلف الثقافات فى هذه المسائل، وسوف أسمى هذه الملامح من الخلفية "الممارسات الثقافية المحلية". ولا يوجد بطبيعة الحال حد فاصل بين الخلفية العميقة والممارسات الثقافية المحلية.

والنقطة التى أود التوكيد عليها بالنسبة لبحثنا الحالى هى أن القصدية لا تعمل بوصفها قدرة عقلية منفصلة. فالحالات القصدية تعمل بالطريقة التى تعمل بها مع الأخذ بعين الاعتبار مجموعة مفترضة مسبقاً من القدرات الخلفية التى لا تكون مجرد حالات قصدية. فالخلفية، بمعنى مهم، قصدية سلفاً. لكى يستطيع قصدى لشراء الكتب وتناول الغداء أن يحدد ما أفعله - أعنى يحدد شروط الاستيفاء الخاصة به - يتعين على أن أملك مجموعة من القدرات التى لا تكون جزءاً من هذا القصد ولا تكون جزءاً من فئة حالات القصدية الأخرى.

والتفكير فى القصديّة بهذه الطريقتة، بوصفها مجموعة من عمليات التفكير التى تعمل بالطريقة التى تعمل بها فقط مقابل خلفية من قدرات بلا تفكير، تكشف مجموعة من مجالات البحث التى تتجاوز نطاق هذا الكتاب ولكنها خلية بالإشارة. على سبيل المثال، نحن نفكر عادة فى العقلانية بوصفها اتباع قواعد العقلانية اتباعاً قصدياً. وأظن بدلاً من ذلك أن قدرتنا على التفكير والسلوك العقلانى هى فى أغلب الأحوال قدرة خلفية. زد على ذلك أننا نفكر فى العصاب (مرض عصبى وظيفى) على أنه مسألة لا عقلانية ويكبت غالباً الاعتقادات والرغبات. وأكثر العصاب من هذا النوع، وبعضه عصاب خلفية. على سبيل المثال، يكون المريض قاسياً جداً فى معاملاته مع نفسه ومع الآخرين. إنه لا يملك فقط اعتقادات ورغبات لا عقلانية، وإنما يملك أيضاً موقفاً من خبراته التى تجعل من المستحيل بالنسبة له أن يتعامل بطريقة مرنة ولطيفة ومبدعة.

الفصل الخامس

بنية العالم الاجتماعى: كيف يبدع العقل واقعاً موضوعياً اجتماعياً

هدفى فى هذا الكتاب هو تفسير البنية العامة لمجموعة من الجوانب المحيرة فلسفياً من الواقع وهى العقل واللغة والمجتمع، ثم تفسير كيف ينسجم بعضها مع بعض. وأنا فى فعل ذلك أسلم بمجموعة من الأشياء. نحن نعرف قدرأ من الحقائق عن كيفية عمل العالم أكثر مما كان يعرفه أجدادنا، ويمكن أن نعتمد على هذه المعرفة التى تستمد من الفيزياء والكيمياء والأحياء وغيرها من العلوم المتخصصة. وعندما نقف على الإنجازات العظيمة فى الماضى، نستطيع أن نحصل على رؤية أفضل. وفى هذا الكتاب، سلمت ببساطة بنتائج الفيزياء والكيمياء، والأحياء، وبخاصة الأحياء العصبية. وحاولت حتى الآن أن أقدم تقريراً عن العقل يتسق مع حقيقة أن العقل ظاهرة بيولوجية بصورة جوهرية وأن الجانبين المهمين فيه والمرتبطين معا - الوعى والقصدية - بيولوجيان أيضاً. وفى هذا الفصل، أستعمل تقريرى عن العقل لتفسير طبيعة الواقع الاجتماعى والمؤسسى. دعنا نبدأ بتحديد المشكلة الفلسفية.

١ - الواقع الاجتماعى والمؤسسى

تأمل على سبيل المثال قطعة من الورق أمتلكها فى محفظتى. إذا أخرجتها من محفظتى لفحصها، أرى أن خواصها الفيزيائية غير مهمة إلى حد ما. تتألف هذه الورقة، من الناحية الكيميائية، من ألياف السلولوز المصبوغة بصبغ معين. ومع ذلك، رغم مكوناتها الفيزيائية والكيميائية العادية، نعتبرها جميعاً مهمة. والسبب فى هذا الاعتبار هو أنها مال. وإذا سألنا ما الحقائق المتعلقة بها التى تجعلها

مالاً؟ نجد أن الكيمياء والفيزياء لا يكفیان للإجابة عن السؤال. وإذا حاولت أن أنتج شيئاً يبدو مماثلاً بالضبط لهذه القطعة من الورق، حتى إذا نسختها نسخاً دقيقاً إلى آخر ذرة، فلن يكون مالاً. وعلى العكس، سيكون شيئاً مزوراً، وسأخضع للاعتقال والمحكمة. وهكذا مرة أخرى يأتي السؤال: ما الحقائق المتعلقة بها التي تجعلها مالاً؟ يمكن تقديم بدايات الإجابة بالقول إن نوع الظاهرة يكون مالاً فقط إذا فكرنا في أنه مال. والتفكير في كون الشيء مالاً هو شرط ضروري وليس شرطاً كافياً. ولكي يكون الشيء مالاً لابد من وجود أكثر من مجرد مجموعة مواقف، حتى وإن كانت مواقف تكوينية جزئياً، وتكوينية بصورة جوهرية، لكون نمط الظاهرة مالاً. ويتعين على أن أقول "نمط" type لأن أمثلة علامة محددة ربما تكون مزورة. فيجوز الاعتقاد بأن ورقة نقدية محددة تعد مالاً، عندما تكون مزورة في الحقيقة. وتظل النقطة العامة: نمط الشيء يكون مالاً على المدى الطويل فقط إذا قبل على أنه مال. وما يحدث للمال يحدث للواقع الاجتماعي والمؤسسي بصفة عامة. وعلى هذا النحو، فإن المال واللغة، والملكية، والزواج، والحكومة، والجامعات، وحفلات الكوكتيل، والمحامين، ورؤساء الولايات المتحدة يتشكلون جميعاً، بصورة جزئية وليست كلية، بمقتضى هذه الأوصاف عن طريق حقيقة أننا نعتبرهم كذلك. والشيء يلائم واحداً من هذه الأوصاف جزئياً لأننا نفكر في أنه يلائمه، أو نقبل أو نعترف به كذلك. زد على ذلك أن النتائج المهمة تلزم من حقيقة أننا نعتبر هذه الظواهر تلائم وصفاً معيناً؛ فحقيقة أنني وغيري نفكر في أن قطعة الورق في محفظتي تكون مالاً، يلزم عنها أن أملك قوى معينة لا أملكها بطرق أخرى. وما يصدق بالنسبة للمال يصدق بالنسبة للواقع المؤسسي بصفة عامة. من حقائق أنني مواطن، أو مجرم مدان، أو مضيف في حفلة كوكتيل، أو مالك سيارة، تنشأ عندي قوى معينة، بما في ذلك قوى سلبية مثل المسؤوليات والجزاءات، وقوى إيجابية مثل الحقوق والمؤهلات. وهذه الظواهر يجب أن تحيرنا بوصفنا فلاسفة، والسؤال الذي أود أن أطرحه وأنكب عليه في هذا الفصل هو: كيف تنسجم مثل هذه الظواهر الاجتماعية والمؤسسية في الأنطولوجيا الشاملة الموصوفة في الفصول السابقة؟ ما أنطولوجيا الاجتماعى

والمؤسسى؟ وكيف يمكن أن يوجد واقع موضوعى يكون ما يكون لأننا نفكر فى كونه ما يكون؟ عندما أذهب إلى محل تجارى وأقدم هذه القطع من الورق إلى البائع، لا يقول: "حسناً، لعلك تفكر فى أنه مال، ولكن لماذا يجب أن نحفل بما تفكر فيه؟".

ومشكلتنا الأساسية فى هذا الفصل هى تفسير كيف يمكن أن يوجد واقع اجتماعى موضوعى إبستمولوجياً ويتشكل جزئياً عن طريق مجموعة مواقف ذاتية أنطولوجياً. ولتحديد المشكلة بصورة دقيقة، هناك عدة جوانب محيرة تلزم عن هذا الربط للذاتى والموضوعى الذى يبدو أننا نستطيع تفسيره. وسوف أشير إلى ثلاثة من هذه الجوانب.

الجانب الأول، هناك صورة مميزة من الدور circularity فى التقرير الذى قدمته حتى الآن، ونحن فى حاجة إلى أن نتثبت من أن هذا الدور ليس فاسداً، وأنه ليس هداماً لأى تحليل ممكن. وها هو الدور: إذا كان شىء ما مالاً فقط أو ملكية أو زواجاً؛ لأنه يعتقد فيه بحيث يكون مالاً أو ملكية أو زواجاً، إذن علينا أن نسأل: ما عسى أن يكون على وجه الدقة مضمون الاعتقاد فى كل حالة؟ إذا وجب الاعتقاد بأن قطعة الورق فى محفظتى مال لو أريد لها أن تكون مالاً، إذن يبدو كما لو أن مضمون الاعتقاد بأنها مال لا يمكن أن يكون فقط أنها مال؛ لأن كونها مالاً يتطلب الاعتقاد فيها بحيث تكون مالاً. وإذا كان الأمر كذلك، فإن مضمون الاعتقاد لابد من أن يكون جزئياً أن يعتقد فيه ليكون معتقداً فيه ليكون مالاً. ولكننا بعد ذلك سوف نطرح السؤال مرة أخرى، وسيكون الجواب مرة أخرى: جانب من مضمون الاعتقاد أن يعتقد فيه ليكون معتقداً فيه ليكون معتقداً فيه ليكون مالاً. وهذه الضرورة لتكرار السؤال تولد إما دوراً أو تراجعاً لا متناهياً فى تعريف المال. ويبدو أننا لن نستطيع أبداً تحديد ما عساه أن يكون مضمون الاعتقاد عندما يعتقد فى شىء ما بحيث يكون مالاً. ومن ثم لن نستطيع أبداً تفسير المال من دون الوقوع فى الدور أو التراجع اللامتناهى. ولتفادى هذا التراجع نحتاج إلى تفسير مفهوم المال كما يظهر فى الاعتقاد بأن شيئاً يكون مالاً، ومن دون استعمال مفهوم المال.

والجانب المحير الثانى ينشأ من الملاحظات القليلة التى وضعتها بالفعل. كيف يستطيع الواقع المؤسسى أن يعمل بصورة سببية؟ إذا كان المال مالاً فقط لأنه يعتقد فيه بحيث يكون مالاً، والأمر شبيهه بذلك بالنسبة للأمثلة الأخرى التى ضربتها، إذن كيف يستطيع هذا المال أن يعمل بصورة سببية؟ كيف يحدث أنه فى عالم مؤلف كلية من عناصر فيزيائية وكيميائية أن توجد فعالية سببية لواقع مؤسسى للمال، والحكومات، والجامعات، والملكية الخاصة، وحالات الزواج، وهلمَّ جراً؟ وكما تبين لنا من الفصول المبكرة، فى الدراسات الفلسفية يتعين علينا أن نبدأ بمعالجة المشكلات ببساطة. ونترك لأنفسنا الاندهاش بالحقائق التى سيسلم بها أى شخص سليم العقل. والحقيقة المدهشة التى نواجهها الآن هى أن الواقع المؤسسى للملكية، والمال، والزواج، والحكم، يعمل بصورة سببية فى حياتنا، ولكن كيف استطاع ذلك؟ لا تملك المؤسسات قوة، أو كتلة، أو جاذبية أرضية. ما المكافئ للقانون $F = MA$ حيث يكون الواقع المؤسسى معنياً؟

والجانب الثالث المحير الذى يرتبط بالجانبين الآخرين هو: ما عسى أن يكون على وجه الدقة دور اللغة فى الواقع المؤسسى؟ قلت إن شيئاً ما يكون مالاً وملكية أو زواجاً فقط إذا فكر الناس فى أنه مال أو ملكية أو زواج، ولكن كيف يملكون مثل هذا التفكير إذا كانوا لا يملكون لغة؟ أليست اللغة على وجه الضبط هى نوع الواقع المؤسسى الذى نحاول تفسيره؟ وإحدى الطرائق لتقرير هذا اللغز الثالث هى ملاحظة أنه فى الواقع المؤسسى، لا تستعمل اللغة لوصف الوقائع فحسب، وإنما تكون - بطريقة غريبة - تكوينية للواقع إلى حد ما. على سبيل المثال، عندما تقول وزارة المالية الأمريكية عن ورقة نقدية فئة عشرين دولاراً "هذه الورقة النقدية مال قانونى بالنسبة لكل الديون العامة والخاصة"، فإنها لا تصف de-creating واقعة وإنما تبتكر creating واقعة إلى حد ما. والمنطوق يشبه المنطوق الأدائى performative، حتى وإن كان يفتقر إلى فعل أدائى. والمنطوقات الأدائية هى التى نقول فيها شيئاً يجعلها صحيحة. والفعل الأساسى فى الجملة - الفعل الأدائى performative verb - يسمى الفعل act المنجز فى نطق الجملة. على سبيل المثال، إذا قلت فى ظروف ملائمة "أنا أعد أن أحضر وأراك"، أو "أنا

أستقيل"، فإن هذه الأشياء هي الوعد أو الاستقالة. وفي هذه الحالات، ابتكر واقعة أن المنطوق يكون وعداً أو استقالة فقط عن طريق القول. والمنطوقات الأدائية مشهورة جداً في ابتكار الوقائع المؤسسية. فابتكار العملة القانونية عن طريق وزارة المالية عندما تقرر أن العملة الورقية التي تصدر عملة قانونية هو أشبه شيء بالمنطوق الأدائي لأنه يبتكر الواقعة التي يصفها. وبالفعل فإن أحد جوانب هذا اللغز الثالث الذي نحتاج إلى تفسيره هو دور المنطوقات الأدائية في ابتكار وقائع مؤسسية.

عرضت هذه الأمور المحيرة عرضاً عاماً بعض الشيء وببساطة أيضاً؛ لأنني أود أن تحس بها قبل أن تطور الجهاز الضروري لحلها.

٢ - الاعتماد على الملاحظ وقوالب البناء للواقع الاجتماعي

يبدو لي أن تفسير الواقع الاجتماعي والمؤسسي يتطلب منا أن نوضح تمييزاً أساسياً وأن نقدم ثلاثة عناصر جديدة في الجهاز التفسيري الذي نستعمله حتى الآن. فأما التمييز فهو الذي قدمته في الفصل الرابع بين جوانب العالم التي توجد بصورة مستقلة عن مواقفنا وقصديتنا بصفة عامة والجوانب التي توجد فقط بالنسبة لقصديتنا. وهذا ما أسميه التمييز بين جوانب العالم المعتمدة على الملاحظ والمستقلة عن الملاحظ. وأما العناصر الثلاثة فهي القصدية الجماعية، وتعيين الوظيفة، وصورة معينة من القواعد التي أسميها قواعد تكوينية.

٢ - ١ التمييز بين المستقل عن الملاحظ والمعتمد على الملاحظ

توجد بعض جوانب العالم بشكل مستقل تماماً عن إنسانيتنا ومواقفنا وفاعلياتنا، ويعتمد بعضها الآخر علينا. تأمل مثلاً شيئاً يملك هذين النوعين من الجانبين، الشيء الذي أجلس عليه الآن. هذا الشيء له كتلة معينة ووضع جزيئي معين، وهذه الجوانب توجد مستقلة عنا. فالكتلة والتركييب الجزيئي هي جوانب من العالم مستقلة عن الملاحظ. ولكن هذا الشيء أيضاً له جانب أنه كرسى. وحقيقة أنه كرسى نتيجة لكونه مصمماً، ومصنوعاً، ومبيعاً، ومشتري، ومستعملأ بوصفه كرسياً. وهذه الجوانب التي تكون كرسياً مرتبطة بالملاحظ أو معتمدة

عليه، على حين أن الملاحظ هو اختصار اللسان والمستعمل والمصمم ومالك القصدية بصفة عامة. والجوانب مثل الكتلة، والقوة، والجاذبية الأرضية، ومستوى الجهد مستقلة عن الملاحظ. الجوانب التي تكون مالاً، وملكية، وسكيناً، ولعبة كرة القدم، أو يوماً بهيجاً للتنزه تعتمد على الملاحظ أو ترتبط به. وبصفة عامة، تعالج العلوم الطبيعية الجوانب المستقلة عن الملاحظ من قبيل القوة والكتلة والتمثيل الضوئي؛ وتعالج العلوم الاجتماعية الجوانب التي ترتبط بالملاحظ من قبيل الانتخابات ومشكلات توازن الرواتب والتنظيمات الاجتماعية.

لاحظ أن القصدية التي تبتكر الظواهر المرتبطة بالملاحظ ليست ذاتها مرتبطة بالملاحظ. وحقيقة أن هذا الشيء كرسى تعتمد، من بين أشياء أخرى، على مواقفنا، ولكن هذه المواقف ليست ذاتها مرتبطة بالملاحظ. وعندما نبتكر الظواهر المرتبطة بالملاحظ عن طريق وجود قصديتنا، فإن القصدية لا تعتمد على أية قصدية إضافية. وحالما نملك موقفاً، فلايهم ما إذا كان أى شخص آخر يفكر فى أننا نملك هذا الموقف.

والتمييز بين جوانب الواقع المستقلة عن الملاحظ والمرتبطة بالملاحظ تم تصويرها من قبل بالفعل فى الفصل الثالث عن طريق تمييزنا بين القصدية الباطنية والقصدية المشتقة. القصدية الباطنية تمثلها حالتى الحالية للجوع، رغم أنها ذاتية أنطولوجيا، فإنها مستقلة عن الملاحظ. إنها لا تعتمد على مواقف أى إنسان حولى أو حولها. والقصدية المشتقة تمثلها الحقيقة القائلة إن الجملة الفرنسية "J'ai faim" تعنى "أنا جائع" تعتمد على الملاحظ. والجملة يكون لها هذه القصدية المشتقة (أى المعنى) فقط؛ لأن المتكلمين الفرنسيين يستعملونها بهذا المعنى.

وأظن أن التمييز بين الجوانب المرتبطة بالملاحظ والجوانب المستقلة عن الملاحظ أكثر أهمية من التمييزات التقليدية فى ثقافتنا الفلسفية مثل التمييزات بين العقل والجسم أو الواقعة والقيمة. بمعنى من المعانى، يتعلق هذا الكتاب إلى حد ما بهذا التمييز ونتأجه. وفى هذا الفصل على سبيل المثال، نهتم بحقيقة أن فئة من الظواهر المؤسسية المرتبطة بالملاحظ يمكن أن تملك وجوداً موضوعياً من

الناحية الإبستمولوجية حتى وإن كان وضعها الأنطولوجى يعتمد على الملاحظ وبالتالي تتضمن عنصراً ذاتياً من الناحية الأنطولوجية.

وأنتقل الآن إلى العناصر الثلاثة التى سوف أستعملها فى تقديم تقرير عن هذا الواقع، وهى القصدية الجماعية، وتعيين الوظيفة، والقواعد التكوينية.

٢ - ٢ القصدية الجماعية

ناقشنا القصدية فى الفصل السابق كما لو كانت القصدية برمتها تأتى فى الصيغة "أنا أقصد" أو "أنا أعتقد" أو "أنا أمل" وهلمَّ جراً، ولكن هناك صورة مهمة للقصدية تأتى فى صيغة "نحن نقصد" و"نحن نعتقد" و"نحن نأمل" وهلمَّ جراً. والآن بطبيعة الحال، إذا كان لدى "قصد نحن" فلا بد من أن يكون لدى أيضاً "قصد أنا"؛ لأنه إذا فعلت شيئاً ما على نحو قصدى باعتباره جزءاً من فعلنا لشيء ما، إذن لا بد من أن أقصد فعل نصيبى، ولكى أقصد فعل نصيبى، لا بد من أن أقصد أننى أفعل شيئاً ما يكون جزءاً من فعلنا لشيء ما. وهكذا على سبيل المثال، إذا "نحن" دفعنا سيارة لكى تنطلق فلا بد من أن يكون لدى القصد "أنا" سوف أفعل نصيبى. ولكن يبدو لى مع ذلك أن هناك فئة لا تقبل الرد من القصدية التى هى قصدية جماعية أو "قصدية نحن" فكيف يكون ذلك؟ فى تقليدنا الفلسفى، دائماً ما يغرنا التفكير فى القصدية الجماعية على أنها تقبل الرد إلى القصدية الفردية. ونظن أن قصدية نحن لا بد دائماً من أن تقبل الرد إلى "قصدية أنا" وتحذف فى آخر الأمر فى صالحها. وسبب هذا الإغراء هو أنك إذا فكرت فى أن القصدية الجماعية قابلة للرد، يبدو أنك مضطر إلى التسليم بنوع ما من كائن عقلى جماعى، إلى حد ما روح العالم الهيجلية، وإلى حد ما "نحن" التى تحوم فوق الأفراد بصورة ملغزة التى نكون كأفراد مجرد تعبيرات لها. ولكن طالما أن كل القصدية التى أملكها تكون فى رأسى، وكلها تملكها فى رأسك، فإن لغزنا هو: كيف يمكن أن يكون حقيقة واقعة أن يوجد شيء من قبيل القصدية الجماعية التى لا تقبل الرد؟

يظن معظم الفلاسفة أن هذا اللغز لا يمكن حله بالصورة التى وضعته بها الآن، ويسعون إلى رد القصدية الجماعية أو قصدية نحن إلى القصدية الفردية

أو قصدية أنا. ويحاولان رد "نحن نقصد" و"نحن نعتقد" و"نحن نأمل" إلى "أنا أقصد" و"أنا اعتقد" و"أنا أمل". ويفترضون أنه كلما اشترك اثنان من البشر في قصد جماعي، كما هو الحال عندما يحاولون فعل شيء بالاشتراك، فإن لكل منهما قصد في صيغة "أنا أقصد"، زائد الاعتقاد المتعلق بقصد الآخر. ومن ثم فإن قصديتي - إذا كنت جزء من جماعة - هي "أنا أقصد أن أفعل كذا وكذا" و"أنا أعتقد بأن لديك أيضاً هذا القصد". ومن ثم، على أن أعتقد بأنك تعتقد بأنني أعتقد بأن لديك هذا القصد، وهذا يولد إذن تراجعاً غير فاسد في الصيغة "أعتقد بأنك تعتقد بأنني أعتقد أنك تعتقد بأنني أعتقد" وهلمَّ جرّاً. من جانبك، تعتقد بأنني أعتقد بأنك تعتقد بأنني أعتقد بأنك تعتقد، وهلمَّ جرّاً. وهذه السلسلة من الاعتقادات المتكررة حول الاعتقادات من جانب اثنين من الناس أو أكثر تسمى "الاعتقاد المتبادل". وأنصار وجهة النظر القائلة إن القصدية الجماعية ترد إلى قصدية فردية، بما في ذلك الاعتقاد المتبادل بوصفه صورة من القصدية الفردية، يظنون أن التراجع اللامتناهي ليس فاسداً. ونملك دائماً إمكانية لأن نفكر بصورة واعية في اعتقاد أعلى حول اعتقاد، ولكن عند الممارسة تستدعي حدود الوقت والطاقة توقفاً عن الارتفاع الصاعد للاعتقادات المتكررة.

وأظن أن هذه الطريقة الكاملة في المعالجة، التي تحاول رد القصدية الجماعية، إلى القصدية الفردية زائد الاعتقاد المتبادل، هي طريقة ملتبسة. ولا أظن أن رأسى ضخمة إلى حد يكفي لتسع اعتقادات كثيرة هكذا، ولدى حل بسيط جداً. خذ فحسب القصدية الجماعية في رأسى على أنها أصلية. وتأتي في الصيغة "نحن نقصد" حتى وإن كانت في رأسى الفردى. وإذا نجحت في الواقع في التعامل معك، فإن ما يكون في رأسى سيكون أيضاً في الصيغة "نحن نقصد". وسوف تكون لذلك نتائج بالنسبة لما أعتقد وما أقصد؛ لأن قصديتي الفردية مستمدة من قصديتي الجماعية. ولكن لكي نفسر حقيقة أن كل القصدية تكون في رعوس الفاعلين الأفراد، لا يتعين علينا افتراض أن كل القصدية في الصيغة "أنا أقصد"، و"أنا أعتقد"، و"أنا أمل". يمكن أن يملك الفاعلون الأفراد في رعوسهم الفردية قصدية في الصيغة "نحن نقصد"، و"نحن نأمل"، وهلمَّ جرّاً.

وإن شئت عبارة موجزة تلخص لك هذه النقطة قل: الشرط الذى مؤداه أن تكون كل القصدية فى رعوس الفاعلين الأفراد - الشرط الذى يسمى أحياناً "الفردية المنهجية" methodological individualism - لا يشترط أن يأتى التعبير عن كل القصدية فى صيغة المتكلم المفرد. فلا شئ يمنعنا من أن نملك فى رعوسنا الفردية قصدية فى الصيغة مثل "نحن نعتقد" و"نحن نقصد"، وهلمَّ جراً.

لقد قررت كل هذا فى حدود مجردة ونظرية، ولكننى أود أن تتذكر أن الحياة الواقعية خير شاهد على أن القصدية الجماعية شائعة وعملية وجوهريّة بالفعل لوجودنا الحقيقى. انظر إلى أى مباراة كرة قدم، واجتماع سياسى، وأداء حفلة موسيقية، وسوف ترى القصدية الجماعية فى الفعل. قارن أداء الفرقة الموسيقية لسيمفونية بالأعضاء الفرادى فى الفرقة الموسيقية وهم يؤدون أدوارهم فى عزلة. حتى لو كان الأعضاء الفرادى بالمصادفة يتدربون جميعاً على أدوارهم بطريقة تصادف أن تكون متزامنة، إلى درجة أنها تبدو سيمفونية، فلا يزال يوجد اختلاف حاسم بين قصدية السلوك التعاونى الجماعى وقصدية السلوك الفردى. وما يحدث للفرقة الموسيقية يحدث لمباراة فى كرة القدم، وحشد من الناس فى اجتماع سياسى، ورقص اثنين من الناس، وطاقم بناء المنزل. كلما أدركت أناساً يشتركون فى أفكارهم ومشاعرهم وهلمَّ جراً، فأنت أمام قصدية جماعية. وبالفعل أود أن أقول إن هذا هو أساس كل الفاعليات الاجتماعية.

والصراع الإنسانى فى معظم صورته يتطلب تعاوناً. تأمل فى مباراة ملاكمة، ومباراة كرة قدم، ومحاكمة قانونية، أو انظر إلى اثنين من الفلاسفة يشتركان فى مناظرة. لكى تحدث هذه الأنواع من الصراعات لابد من أن يوجد مستوى أعلى من التعاون. إذا سار شخص خلف آخر فى زقاق مظلم وضربه على رأسه، فالقصدية الجماعية لا تكون مطلوبة. ولكن بالنسبة لمباراة الملاكمة، ومباراة المصارعة، والمبارزة، أو حتى تبادل الإهانات فى حفل كوكتيل، فإن مستوى من التعاون يكون مطلوباً. لكى نلاكم عند مستوى معين لابد من أن نكون متعاونين فى إقامة مباراة ملاكمة عند مستوى آخر.

أعترم أن أعرف بطريقة تعسفية "الواقعة الاجتماعية" بوصفها أية واقعة تتضمن فاعلين أو أكثر لديهما قصدية جماعية. وعلى هذا النحو، مثلاً، تعدو الحيوانات معاً، وتتعاون الطيور في بناء العش، ومن المحتمل أن تظهر الحشرات التي تسمى اجتماعية، مثل النمل والنحل، قصدية جماعية، وبالتالي يكون لها وقائع اجتماعية.

والكائنات البشرية لديها قدرة جديرة بالملاحظة تمكنها من تجاوز مجرد الوقائع الاجتماعية إلى وقائع مؤسسية institutional facts؛ إذ يشترك البشر فيما هو أكثر من مجرد تعاون فيزيائي محض، فتراهم يتحدثون معاً، ويحوزون ملكية، ويتزوجون، ويشكلون الحكومات، وهلمَّ جراً. وفي هذا الفصل، أفحص هذه الظواهر المؤسسية التي تمتد وراء الوقائع الاجتماعية.

٢ - ٣ تعيين الوظيفة

وإلى جانب القصدية الجماعية، يأتي قالب البناء الثانى المطلوب لبناء الواقع المؤسسى ألا وهو تعيين الوظيفة. والحقيقة اللافتة للنظر عن الكائنات البشرية وبعض الحيوانات العليا هو قدرتها على استعمال أشياء معينة بوصفها أدوات. وهذا مثال للقدرة العامة جداً على تعيين وظائف للأشياء، حيث لا تكون الوظيفة جوهرية للشيء، وإنما يعينها فاعل خارجى ما أو فاعلون. تأمل في استعمال النسناس العصا لبلوغ الموز. وفكر في الناس البدائيين الذين يستعملون جذع الشجرة مقعداً، أو يستعملون الحجر للحفر. كل هذه حالات يعين فيها الفاعلون وظيفة لشيء طبيعى، أو يفرضون عليه الوظيفة. ويستغل الفاعلون الجوانب الطبيعية للشيء لبلوغ أغراضهم.

وعند هذه النقطة، فى التعليق على الوجود الحقيقى للوظائف المعينة، أود أن أقدم دعوى قوية حول فكرة الوظائف: كل الوظائف ترتبط بالملاحظ بالمعنى الذى فسرتة تماماً. إنها لا توجد إلا بالنسبة للملاحظين أو الفاعلين الذين يعينون الوظيفة. وهذه الحقيقة تخفيها عنا حقيقة أننا غالباً ما نكتشف الوظائف فى الطبيعة. نكتشف مثلاً أن وظيفة القلب هى ضخ الدم. ولكن تذكر أننا نستطيع أن

نضع فقط هذا الاكتشاف داخل سياق غائبة مفترضة مسبقاً؛ لأننا فقط نسلم بأن الحياة والبقاء لا بد من تقويمهما فإننا نستطيع القول إن وظيفة القلب هي ضخ الدم، بمعنى - في الأيكولوجيا الشاملة للكائن الحي (العلم الذى يدرس العلاقة بين الكائن الحي والبيئة) - أن ضخ الدم يؤدي أغراض الحياة والبقاء.

فكر، مثلاً، فى الاختلاف بين القول - باعتباره حقيقة واقعة فقط - إن القلب يسبب ضخ الدم وضخ الدم له نصيب كامل من العلاقات السببية، من جهة، والقول إن "وظيفة" القلب هي ضخ الدم، من جهة أخرى. والإسناد الوظيفي يقدم المعيارية. على سبيل المثال، نستطيع الآن الحديث عن قلب أفضل وأسوأ، ومرض القلب، وهلمَّ جراً. والمعيارية نتيجة للحقيقة القائلة إن الإسناد الوظيفي يعين الوقائع السببية داخل الغائبة. وإسناد الوظيفة يفترض مسبقاً فكرة الهدف والغاية والغرض، وبالتالي ينسب الإسناد أكثر من مجرد علاقات سببية. وهذه الأهداف والغايات والأغراض لا توجد إلا بالنسبة للفاعلين البشر والحيوانات. ونظراً لأننا نقيم الحياة والبقاء فقط ونفهم إسهام القلب للحياة والبقاء، نستطيع القول إن "وظيفة" القلب هي ضخ الدم. أما إذا قيمنا الموت والانقراض قبل كل شيء، فسوف تكون القلوب مختلفة وظيفياً، وستكون وظيفة المرض هي استعجال الانقراض. ونستطيع أن نلخص النقطة العامة بالقول إن جميع الوظائف مرتبطة بالملاحظ. فالوظائف ليست مستقلة أبداً عن الملاحظ. السببية مستقلة عن الملاحظ، وما تضيفه الوظيفة إلى السببية هو المعيارية أو الغائية. وإن شئت الدقة قل إن إسناد وظيفة إلى العلاقات السببية، يضع العلاقات السببية داخل غائبة مفترضة مسبقاً.

٢ - ٤ القواعد التكوينية

أتكلم دائماً كما لو كنا نملك فكرة مقنعة عن واقع مؤسسى بالإضافة إلى الواقع الجامد، ولكننا فى حاجة إلى تحديد بعض الافتراضات المسبقة لهذا الادعاء. لقد اصطنعت تمييزاً منذ سنوات خلت بين الحقائق الجامدة مثل حقيقة أن الشمس تبعد عن الأرض بثلاثة وتسعين مليون ميل، والحقائق المؤسسية من قبيل حقيقة أننى مواطن من الولايات المتحدة. ولتفسير التمييز بين الحقائق

الجامعة والحقائق المؤسسية، لجأت إلى تمييز بين نوعين مختلفين من القواعد. بعض القواعد تنظم صوراً من السلوك موجودة سلفاً. تأمل، على سبيل المثال، قاعدة "سر على الجانب الأيمن من الطريق". من الممكن السير على الجانب الآخر من الطريق، ولكن إذا أخذنا حقيقة القيادة بعين الاعتبار، فمن المفيد أن تكون لدينا طريقة ما لتنظيمها، وبالتالي نملك القواعد فى الصيغة "افعل هذا أو افعل ذلك". وبصفة عامة لدينا قواعد تنظيم الفاعليات التى توجد على نحو مستقل عن القواعد. وهذه القواعد تنظيمية، بمعنى أنها تنظم صوراً من السلوك موجودة سلفاً. ولكن ليست كل القواعد من هذا النوع. بعض القواعد لا تنظم فحسب وإنما تكون أيضاً صورة الفاعلية التى تنظمها، أو تجعلها ممكنة. والمثال الكلاسيكى هو قواعد الشطرنج. ليس من الحقيقة فى شيء أن الناس يدفعون قطع الخشب على رقعة الشطرنج ويقول شخص فى نهاية الأمر: "من البداية لكى نستمر معاً، أرانا فى حاجة إلى الحصول على بعض القواعد". إن قواعد الشطرنج ليست مثل قواعد القيادة، والصواب أن الإمكانية الحقيقية للعب الشطرنج تعتمد على وجود قواعد للشطرنج؛ لأن لعب الشطرنج يكمن فى العمل وفقاً لفئة فرعية منظمة على الأقل من قواعد الشطرنج. وأنا أسمى هذه القواعد "القواعد التكوينية" *constitutive rules*؛ لأن العمل وفقاً للقواعد مكون للفاعلية التى تنظمها القواعد. والقواعد التكوينية تنظيمية أيضاً، ولكنها تعمل أكثر من التنظيم، إنها تكون الفاعلية الحقيقية التى تنظمها بالطريقة التى اقترحتها. والتمييز بين الوقائع الجامعة والوقائع المؤسسية، الذى أظهرته وسأواصل إظهاره هنا، يمكن أن نفسره تفسيراً كاملاً فى حدود القواعد التكوينية؛ لأن الوقائع المؤسسية لا توجد إلا داخل أنساق هذه القواعد.

والقواعد التكوينية لها الصورة المنطقية ذاتها، حتى فى الحالات التى لا تكون فيها الصورة المنطقية واضحة من نحو الجملة المعبرة عن القاعدة. إنها تكون دائماً فى الصورة المنطقية: كذا وكذا يعتبر امتلاكاً للوضع كيت وكيت. وأود أن أضع هذا فى الصيغة: "س تعتبر ص"، أو بصفة عامة س تعتبر ص فى (سياق) ق". وبالتالي فى سياق لعبة الشطرنج، الحركة كذا وكذا من جانب شكل معين من

القطعة تعتبر حركة بالفرس. والوضع كذا وكذا على رقعة الشطرنج يعتبر موتاً للملك. وفي كرة القدم الأمريكية، اجتياز خط مرمى الخصم مع الاستحواذ على الكرة بينما يكون اللعب دائراً يعتبر إحرازاً لـ touchdown. وتعتبر الـ touch-down ست نقاط. والحصول على نقاط أكثر من المقاومة يعتبر فوزاً.

٣ - مثال بسيط لبنية الواقع المؤسسي

في هذا الفصل وضعت زعمًا قويًا جداً مؤداه: يمكن تفسير الواقع المؤسسي برمته باستعمال ثلاثة أفكار على وجه الدقة: القصدية الجماعية، وتعيين الوظيفة، والقواعد التكوينية. ولتجسيد هذا الزعم أود أن أبدأ بتجربة فكر بسيطة، نوع من الحكاية يتعلق بالطريقة التي استطاعت بها كائنات مثلنا أن تطور بنى مؤسسية. تخيل جماعة من الكائنات البدائية تشبهنا إلى حد ما. ومن السهل أن تتخيل أنهم يعينون على نحو فردي الوظائف للأشياء الطبيعية. على سبيل المثال، يجوز للفرد أن يستعمل جذع الشجرة هذا على أنه مقعد، ويستعمل هذه العصا بوصفها رافعة. وإذا استطاع الفرد أن يعين الوظائف باستعمال القصدية الفردية، فليس من الصعب تخيل أن بعض الأشخاص يستطيعون تعيين الوظائف على نحو جماعي. تستطيع الجماعة أن تستعمل هذا الزند من الخشب على أنه مائدة وهذه العصا الكبيرة بوصفها رافعة يتعاملون بها جميعاً. والآن تخيل أنهم تعاونوا مجتمعين على بناء حاجز، سور حول المكان الذي يعيشون فيه. ولا أريد أن أسمى المكان الذين يعيشون فيه "قرية" أو حتى "جماعة"؛ لأن هذه المصطلحات ربما تكون مؤسسية جداً بالفعل. ولكن سوف نفترض أن هؤلاء الأفراد لديهم الملاجئ أو حتى الكهوف، وسوف نفترض أنهم أقاموا سوراً حول منطقة ملاجئهم. لقد صمم السور بحيث يحول دون المقتحمين ويحفظ أعضاء المجموعة داخله.

وللسور وظيفة معينة بمقتضى جوانبه الفيزيائية. ولنفترض أن السور ضخم جداً بحيث يتم التسلق عليه بسهولة وأن المقيمون في الملاجئ يستطيعون صد هذا التسلق بسهولة. لاحظ أن السور كما وصفته حتى الآن يملك اثنين من الجوانب التي ذكرتها من قبل باعتبارها أساسية للواقع المؤسسي. وله تعيين الوظيفة والقصدية الجماعية معاً. فالوظيفة تم تعيينها للدور - وظيفة العمل

بوصفها حدًا حاجزًا - من قبل مقيمين يعملون بشكل جماعي. ولقد افترضنا أن السور بنى باعتباره محاولة تعاونية من جانبهم لكي يؤدي وظيفته. والآن، أود أن أضيف إلى هذين الجانبين جانبًا ثالثًا. أود أن أغير القصة إلى حد ما بطريقة أمل أن تبدو بسيطة حتى وإن كانت هناك فئة ضخمة من القضايا تعتمد عليها. دعنا نفترض أن السور يتلاشى تدريجيًا. إنه يتلف ببطء حتى إن كل ما بقي منه صف من الحجارة. ولكن دعنا نفترض أن المقيمين يواصلون اعتبار صف الحجارة كما لو كان يؤدي وظيفة السور. دعنا نفترض - بوصفها حقيقة واقعة - أنهم يعتبرون صف الحجارة فقط بقدر ما فهموا أنه لا يجب عبوره. وبطبيعة الحال، يجب ألا نفترض أن لديهم أية مفاهيم رفيعة مثل "الواجب" أو "الإلزام"، ولكن لنفترض أنهم يفهمون أن المرء لا يفترض فحسب أن يعبر هذا الصف من الحجارة.

والآن، كما قلت، أود أن تبدو هذه القصة بسيطة، ولكنني أعتقد أن تحولاً مهماً جداً قد حدث مع هذه الإضافة. وهذا التحول هو الخطوة الحاسمة في إبداع الواقع المؤسسي. فلا شيء أقل من الخطوة الحاسمة في إبداع ما نفكر فيه بوصفه مميزاً في المجتمعات البشرية بوصفها مقابلة للمجتمعات الحيوانية. وإليك السبب. بداية أدى السور وظيفته المعينة بمقتضى بنيته الفيزيائية. ولكن ما حدث في القصة، كما عدلتها، هو أن السور يؤدي الآن وظيفته ليس بمقتضى بنيته الفيزيائية، وإنما بمقتضى القبول أو الاعتراف الجماعي من جانب أفراد يعملون على نحو جماعي بأن السور له وضع معين وينسجم مع هذا الوضع ووظيفة معينة. وأود أن أقدم مصطلحات لوصف نتائج هذا التحول. وأسمى هذه الوظائف "وظائف الوضع" status functions.

وأعتقد أن هذا الانتقال، الانتقال من الفيزياء إلى القبول الجماعي لوظيفة الوضع، يشكل البنية المفهومية الأساسية خلف الواقع المؤسسي الإنساني. وبصفة عامة الحال مع البنى المؤسسية أن البنية لا تؤدي وظيفتها بمقتضى فيزيائها فقط، وإنما تتطلب قبولاً جماعياً. وحينما نهتم بالمؤسسات البشرية، تكون الوظائف - بإيجاز - ووظائف وضع.

٤ - مثال المال

ولعل أوضح حالة لهذه الظاهرة هي المال. فلا يمكن أن يؤدي المال وظيفته بمقتضى جانبه الفيزيائي فقط. ومهما يكن الأمر فيما يتعلق بالوظيفة التي نحاول أن نعنيها للفيزياء، فإن فيزياء المال وحدها - على خلاف فيزياء السكين أو البانيو - لا تمكن من أداء الوظيفة. وبالنسبة للوظائف التي لا تكون وظائف وضع، مثل وظائف البانيو أو السكين، تكون الفيزياء أساسية لأداء الوظيفة. فالبنية الفيزيائية تمكننا من استعمال البانيو بوصفه بانيو وليس بوصفه سكيناً، وتمكننا من استعمال السكين بوصفه سكيناً وليس بوصفه بانيو. ومع ذلك، فيما يتعلق بوظائف الوضع هناك انقطاع بين فيزياء النسق من جهة، والوضع والوظائف التي تتفق مع هذا الوضع من جهة أخرى.

ونستطيع أن نوضح هذه النقاط عن طريق بحث بعض جوانب تطور العملة الورقية في أوروبا الغربية. والشئ النموذجي في الكتب الدراسية في الاقتصاد هو القول بوجود ثلاثة أنواع من المال. فأما النوع الأول فهو "مال السلعة"، وهو استعمال السلعة التي تعد ذات قيمة بوصفها نوعاً من المال. ونظام مال السلعة هو بصورة أساسية نظام المقايضة. وأما النوع الثاني من المال فهو "مال العقد". ويتألف هذا المال من عقود للدفع لحامل الأوراق المالية بأي شئ له قيمة عند الطلب. وأما النوع الثالث من المال فهو "مال الأوراق النقدية". ومال الأوراق النقدية يكون مالاً فقط بمقتضى حقيقة أنه صرح به ليكون مالاً، عن طريق الإصدار وعن طريق قوة مؤثرة ما. والشئ المحير هو: ما الشئ المشترك بين كل هذه الأنواع الذي يجعلها جميعاً مالاً، وكيف يعمل كل نوع منها؟

في تطور العملة، كانت المرحلة الأولى امتلاكاً لسلع ذات قيمة، ونموذج ذلك هو الذهب والفضة، ويمكن استعمالها بوصفها وسيط للمقايضة أو بوصفها مخزوناً للقيمة. وليس للذهب والفضة قيمة بصورة جوهريّة. امتلاك "القيمة" وظيفة مفروضة، ولكن في هذه الحالة، تفرض الوظيفة بمقتضى الجوانب الفيزيائية للشئ موضوع البحث. وبالفعل، في الأيام المبكرة لسك الذهب والفضة، كانت قيمة العملة المعدنية مساوية بالضبط لمقدار الذهب أو الفضة

فيها. واحتالت الحكومات أحياناً، ولكن من حيث المبدأ، وهذه كانت الفكرة. إذا صهرت العملة المعدنية، فإنها لا تفقد أياً من قيمتها. والطباعة على العملة المعدنية كانت مجرد طريقة لتحديد إلى أى مدى هى جديرة بتحديد مقدار الذهب أو الفضة فيها.

ومع ذلك، فإن حمل الذهب والفضة هنا وهناك طريقة غير فعالة إلى حد ما لإدارة التجارة، وهى أيضاً طريقة خطيرة بعض الشيء. وبالتالي، فى أوروبا فى العصور الوسطى، وجد ملاك الذهب والفضة أن الوسيلة الآمنة هى حفظ الذهب والفضة مع المصرفى. وسوف يعطيهم المصرفى أوراقاً مالية أو أنواعاً أخرى من المستندات التى يكتب عليها أن المستندات يمكن رد قيمتها بالذهب أو الفضة عند الطلب. وعلى هذا النحو يحدث الانتقال من مال السلعة إلى مال العقد. وقطعة الورق التى تحل محل الذهب هى الآن عقد للدفع لحاملها. وعند نقطة معينة، اكتشف عبقرى ما أنك تستطيع أن تزيد الاعتماد المالى فى الاقتصاد عن طريق إصدار عقود أكثر مما تملكه بالفعل من ذهب أو فضة. وطالما أن الناس لا يذهبون إلى المصرفى فى وقت واحد طالبين ذهبهم وفضتهم، فإن النظام يستمر فى العمل مثلما كان مستمراً قبل التحول من مال السلعة إلى مال العقد. إن قطع الورق كما يقولون، جيدة شأنها فى ذلك شأن الذهب أو الفضة.

وأخيراً حدث تطور استغرق وقتاً طويلاً وتمثل فى أن عبقرياً أحدث عهداً اكتشف أنك تستطيع أن تتسى كل ما يتعلق بالذهب والفضة وتملك فحسب أوراقاً مالية. وهذا هو وضعنا الحالى فى الأمم المتقدمة اقتصادياً. كثير من السذج لديهم وهم بأن العملة الأمريكية مدعومة بالذهب فى Fort Knox [موقع مستودع الذهب الفدرالى] ولكن فكرة الدعم وهمية تماماً. فما يملكه المرء عندما يملك ورقة نقدية فئة عشرين دولاراً، مثلاً، هو قطعة من الورق تعمل بمقتضى وظيفة وضع مفروضة. وليس للورقة النقدية قيمة بوصفها سلعة، وليس لها قيمة بوصفها عقداً، وإنما هى حالة خالصة لوظيفة الوضع.

وسمحت وزارة المالية على مدار وقت طويل بأن يستمر الوهم بأن قطعة الورق لا تزال عقداً. وعلى هذا النحو يقال مثلاً عن ورقة النقد الاحتياطي الفدرالى فئة العشرين دولاراً إن وزارة المالية سوف تدفع للحامل عند الطلب مبلغ العشرين دولاراً. ولكن إذا أصر المرء بالفعل على الدفع، فإن الشيء الوحيد الذى يمكن أن يكون فى المتناول هو عملة مكافئة، مثل ورقة أخرى من النقد الاحتياطي الفدرالى فئة العشرين دولاراً. وتخلت وزارة المالية الأمريكية عن هذا الرياء الآن، ولكن الدعوى لاتزال موجودة فى بريطانيا، حيث تتضمن الورقة النقدية فئة العشرين جنيهاً وعداً من مدير بنك إنجلترا بالدفع للحامل عند طلب العشرين جنيهاً.

والنقطة الأساسية التى أريد وضعها بمناقشة تطور العملة هى أن الانتقال من مال السلعة إلى مال الأوراق النقدية، هو انتقال من تعيين الوظيفة بمقتضى البيئة الفيزيائية إلى الحالة الخالصة من وظيفة الوضع. و تعيين وظيفة الوضع له صيغة "س تعد ص فى ق". القطع الورقية المنقوشة كذا وكذا، التى تصدرها دائرة النقش والطباعة تحت سلطة وزارة المالية تعد ببساطة مالاً؛ أى إنها مال قانونى بالنسبة لكل الديون العامة والخاصة فى الولايات المتحدة.

٥ - كيف يستطيع الواقع المؤسسى أن يكون ضخماً هكذا؟

حتى الآن، لقد وصفت آلية بسيطة بعض الشيء فرضنا عن طريقها بعض وظائف الوضع على كائنات بمقتضى قسدية جماعية، واتباع الصيغة العامة "س تعد ص فى ق". والآن لابد من أن تبدو هذه الآلية بسيطة جداً وضعيفة بالنسبة لإبداع بنى مؤسسية من قبيل الحكومات، والجيوش، والجامعات، والبنوك، وهلمَّ جراً، وستبدو ضعيفة أيضاً إذا بحثنا المؤسسات الإنسانية العامة مثل الملكية الخاصة، والزواج، والقوة السياسية. فكيف تستطيع هذه الآلية البسيطة أن تولد جهازاً ضخماً كهذا؟ أظن أن الصيغة العامة للإجابة عن هذا السؤال يمكن عرضها ببساطة تماماً. إنها تتضمن آليتين: أولاً، يمكن تكرار البنية "س تعد ص فى ق". وتستطيع أن تكوم وظيفة وضع واحدة على قمة وظيفة أخرى. والحدس عند مستوى معين ربما يملك الحدس عند مستوى مبكر، وتستطيع أن تحافظ مرة بعد أخرى على تحويل الحدود من إلى الحدود من التى تعد ص عند قمة

بعضهم بعضاً. زد على ذلك، فى المجتمعات المعقدة، يكون الحد ق (السياق) بصورة نموذجية الحد ص فى مرحلة مبكرة. دعنى أضرب لك بعض الأمثلة التى تجلى كيف يعمل ذلك.

عندما أحدث أصواتاً عبر فمى، ويقف الأمر عند هذا الحد، فهذه واقعة جامدة؛ إذ لا شىء مؤسس فيما يتعلق بالأصوات من حيث هى كذلك. ولكن بوصفى متكلماً للإنجليزية أخاطب متكلمين آخرين للإنجليزية، تعدّ هذه الأصوات نطقاً لجملة إنجليزية، وهى مثال للصيغة "س تعد ص فى ق". ولكن الآن، فى نطق هذه الجملة الإنجليزية، الحد ص من المستوى السابق يعمل الآن بوصفه الحد س عند المستوى التالى. ونطق هذه الجملة الإنجليزية بهذه المقاصد وفى هذا السياق يعدّ تقديماً لوعده مثلاً. ولكن الآن هذا الحد ص، الوعد، يكون الحد س عند المستوى التالى. وتقديم هذا النوع من الوعد فى هذه الأنواع من الظروف يعدّ تعهداً بعقد. لاحظ ما فعلته. لقد قبلت الحد س الجامد - أحدثت أصواتاً - وكومت عليه الحدود ص الإضافية عن طريق التطبيق المتكرر للصيغة. ص ١ تصبح س ٢، التى تعد ص ٢، التى تصبح س ٣ وهلمّ جراً حتى نبلغ النقطة التى أضع فيها عقداً. زد على ذلك أننا نستطيع افتراض أن هذا النوع من العقد، فى هذه الأنواع من الظروف، يعدّ زواجاً. وبعد ذلك يعدّ الزواج بدوره مؤهلاً لكل أنواع المنافع، وحالات الإلزام والحقوق والواجبات وهلمّ جراً. هذه آلية واحدة لاستعمال الجهاز لإبداع بنى اجتماعية معقدة. وأنت تكرر الآلية ببساطة أو تعيدها مراراً وتكراراً. وبالإضافة إلى ذلك، فى حالات كثيرة يكون الحد ق - السياق - ذاته نتاجاً لفرض سابق لوظيفة الوضع. وبالتالي، مثلاً، فى ولاية كاليفورنيا لا تستطيع الزواج إلا إذا كنت فى حضرة الموظف المؤهل. ولكن كونه موظفاً مؤهلاً، رغم أنه سياق ق فى تطبيق قواعد الزواج، هو ذاته نتيجة لفرض وظيفة الوضع. فالحد ق عند مستوى معين هو الحد ص من مستوى آخر. وشخص ما س، فى ظروف ق، مشهود له بوصفه موظفاً مؤهلاً ص. ولنلخص هذه النقطة: الآلية الواحدة لتقديم بنى معقدة بعيداً عن هذه الوسيلة البسيطة هى التطبيق المتكرر للوسيلة.

والملمح الثانى الحاسم فى العمل الواقعى النابض بالحياة للبنى المؤسسية هو أن الوقائع المؤسسية لا توجد فى معزل وإنما تربطها علاقات متبادلة معقدة بعضها مع بعض. وبالتالي أنا لا أملك مالاً فحسب، مثلاً. عندى مال أحصل عليه بوصفى موظفاً فى ولاية كاليفورنيا، وأملكه فى حسابى البنكى، وأستعمله لدفع ضرائب الولاية والضرائب الفدرالية، بالإضافة إلى الفواتير المستحقة لشركات الغاز والكهرباء والمتعهد ببطاقاتى الائتمانية. لاحظ فى الجملة السابقة أن كل التعبيرات المائلة هى ألفاظ مؤسسية. وهى تشير إلى صور متنوعة مصنفة مرتبطة فيما بينها من الواقع المؤسسى. وبالتالي نستطيع استعمال هذه الآلية البسيطة لإبداع بنية اجتماعية غنية على نحو ضخم عن طريق عمليات متشابهة للآلية وحالات تكرار معقدة للآلية وتكوين آلية على رأس أخرى.

ولكن ربما لا يزال كل هذا يبدو ضعيفاً جداً. وكيف يكون فى مقدورنا أن نفعل شيئاً كثيراً كهذا بشيء قليل كهذا؟ الجواب عن هذا السؤال، مرة أخرى، معقد جداً فى تفصيلاته، ولكنه بسيط فى صيغته العامة. والجواب هو أننا لا نملك فئات منفصلة ومتخارجة على نحو تبادلى من الوقائع الجامدة والمؤسسية. فالغاية الكاملة، أو الجانب الأكبر منها على الأقل، من امتلاك الوقائع المؤسسية هى زيادة السيطرة الاجتماعية على الوقائع الجامدة. وبالتالي فى استبدال حالى، من الصواب أن أعطى الآخرين أوراقاً مالية فقط أو أظهر لهم قطعة من البلاستيك ويحدثون لى أصواتاً فقط عبر أفواههم ويعطوننى أوراقاً مالية، ولكن النتيجة - مع تبادل الأصوات والأوراق المالية - هى أننى استطعت بعد ذلك أن أركب الطائرة وأطير لمسافة بعيدة جداً - تغيير جامد لموقعى الجغرافى. وبصورة مماثلة، بوصفها نتيجة لوظائف الوضع، يلقى بالناس فى السجن، أو يعدمون، أو يذهبون إلى الحرب. وبالتالي سيكون من سوء الفهم افتراض وجود فئات منفصلة ومعزولة من الوقائع الجامدة والوقائع المؤسسية. وعلى العكس لدينا تداخلات معقدة للوقائع الجامدة والمؤسسية. وبالفعل، الشئ النموذجى أن غرض أو وظيفة البنية المؤسسية هى ابتكار الوقائع الجامدة والسيطرة عليها. فالواقع المؤسسى مسألة لقوى إيجابية وسلبية - تتضمن الحقوق، والمؤهلات، والسمعة الحسنة، والسلطة، بالإضافة إلى حالات الإلزام والواجبات، والعار، والعقوبات.

٦ - حلول للمشكلة والجوانب المحيرة

تذكر كل هذا، ودعنا نحاول حل المشكلة الأساسية والجوانب الثلاثة المحيرة التي أشرت إليها في بداية هذا الفصل.

والمشكلة الأساسية هي كيف يمكن أن يوجد واقع اجتماعي موضوعي ومؤسسي ويكون واقعاً موجوداً؛ لأننا فقط نفكر في أنه يوجد؟ الجواب هو أن التعيين الجماعي لوظائف الوضع، وقبل كل شيء الاعتراف المستمر بها وقبولها على فترات طويلة من الوقت، يمكن أن يبدع ويصون واقع الحكومات، والمال، والدول القومية، واللغات، وحياسة الملكية الخاصة، والجامعات، والأحزاب السياسية وألف من هذه المؤسسات الأخرى التي يمكن أن تبدو موضوعية من الناحية الإستيمولوجية مثل الجيولوجيا وتبدو جانباً دائماً في منظرنا مثل تشكيلات الصخر. ولكن مع سحب القبول الجماعي، يمكن أن تنهار هذه المؤسسات فجأة، والشاهد على ذلك هو الانهيار المدهش للإمبراطورية السوفيتية في شهور مع مطلع العام العجيب ١٩٨٩.

وسبيلنا الآن إلى الجوانب الثلاثة المحيرة.

أولاً، ماذا عن الإشارة الذاتية؟ ألا نملك نتيجة تقول بوجود مفارقة الإشارة الذاتية إذا كان جزءاً من تعريف المال أنه يعتقد به ليكون مالاً؟ اعتقد أن المفارقة ليست خطيرة ومن السهل التغلب عليها. صحيح أننا نجد من الطبيعي القول إن جانباً من كون الشيء مالاً هو أن يعتقد به ليكون مالاً. ولكن كلمة "مال" لا تعمل بصورة جوهرية في تعريف المال. إذا اعتبرنا شيئاً ما واستعملناه بوصفه وسيطاً للتبادل، ومخزوناً للقيمة، ووسيلة لدفع الضرائب، وبوصفه عرضاً مالياً صحيحاً بصفة عامة، فإنه يكون مالاً. ولسنا في حاجة إلى كلمة "المال" لتقرير هذه الوقائع. فكلية "المال" هي مجرد مالك مكان لفئة معقدة من الفاعليات القصدية، وهي القدرة على أداء دور في هذه الفاعليات التي تشكل جوهر المال. ولكي يفكر الناس في أن شيئاً ما يكون مالاً، لا يحتاجون إلى استعمال كلمة "المال" ذاتها، وإنما يستطيعون التفكير في أن الكائن موضوع البحث وسيط للتبادل، ومخزون للقيمة، وآلية لدفع الضرائب أو للخدمات المقدمة، وهلمّ جراً.

والشيء المحير الثاني: كيف يمكن لهذه الآلية المبتكرة اجتماعياً أن تعمل على نحو سببي؟ هل يمكن أن يكون لها بالفعل أية تأثيرات سببية؟ والجواب المحنا إليه بالفعل بالملاحظات التي وضعتها من قبل - أعنى أن القبول الجماعي هو ذاته آلية لإبداع القوة. وبالتالي، خذ نوعاً واضحاً من الحالة، إذا قبلنا بشكل جماعي أن شخصاً ما هو رئيس الولايات المتحدة، فإنه يملك من حيث هو كذلك قدرأ ضخماً من القوة. يستطيع أن يرفض مشروعات قوانين أقرها الكونجرس، ويكون في وضع القيادة بالنسبة للقوات المسلحة الأمريكية، ويستطيع أن يؤدي عدداً كبيراً جداً من الأفعال الأخرى لممارسة القوة. وبالفعل، يتعلق كل الواقع المؤسسي بالقوة بطريقة أو بأخرى: هناك قوى إيجابية، مثل قوى الرئاسة، وهناك قوى سلبية مثل واجب المواطنين دفع الضرائب. وهناك قوى مشروطة، مثل حق ضارب البايستبول أن يتقدم إلى القاعدة الأولى شريطة أن يكون قد قذف أربع لعبات، وهناك بدائل شرفية للقوة، كما هو الحال عندما يمنح المرء درجة فخرية من جامعة.

والجانب المحير الثالث: ما دور اللغة في إبداع الواقع المؤسسي؟ إن الاستعمال الواضح ولكنه محير مع ذلك، للغة في بناء الواقع الاجتماعي هو أننا عادة نستطيع إبداع وقائع مؤسسية عن طريق منطوق أدائي. نستطيع أن نستأجر شخصاً بالقول "أنت مستأجر". ونستطيع أن نعلن الحرب بالقول "أعلنت الحرب" وهلمَّ جرأً، بالنسبة لعدد كبير جداً من الحالات. كيف يكون ذلك ممكناً؟ الجواب هو غالباً في قواعدنا التكوينية ما يكون الحدس ذاته فعلاً كلامياً. وبالتالي عندما أقول "أنا أهب وأورث سيارتي لابن أخي" في سياق ملائم، فأنا في الواقع أهب وأورث سيارتي لابن أخي. والقول في السياق الصحيح ق، "أعلنت الحرب" هو إعلان للحرب. وإبداع الواقعة المؤسسية هو وجود حالة حرب بين بلدين. وهكذا نفسر أحد أدوار اللغة تفسيراً يسيراً تماماً، وهو استعمال المنطوقات الأدائية في إبداع الوقائع المؤسسية. والنقطة العامة هي أنه حيث يكون الحدس فعلاً كلامياً، يكون أداء هذا الفعل الكلامي أدائياً بالمعنى الذي يبدع الواقعة المؤسسية المسماه بالحدس.

ولكن هذه مع ذلك ليست إجابة عن السؤال الأعمق: لماذا نشعر بصفة عامة بأن اللغة تؤدي دوراً مختلفاً في الواقع المؤسسى عما تؤديه في الواقع الفيزيائى الجامد؟ كيف أننا في الواقع المؤسسى نستعمل اللغة ليس لوصف الوقائع فحسب، وإنما لإبداع الوقائع الموصوفة جزئياً؟ والجواب الذى سوف أقترحه يعتمد على حقيقة أن الجانب الرامز من اللغة يكون أساسياً لتكوين الواقع المؤسسى بطريقة لا تكون أساسية للواقع الجامد؛ لأن الانتقال الذى بواسطته نوافق على اعتبار أن الحد يملك الوضع ص هو بالفعل انتقال رامز. وسوف نناقش هذه القضية بقدر كبير من التفصيل فى الفصل التالى.

وفى محاولة لتفسير موقفنا، إليك توضيحاً يبين كيف وصلنا إليه: هناك واقع يوجد مستقلاً عنا تمام الاستقلال، فالطريقة التى توجد بها الأشياء مستقلة عن الملاحظ، وعبارتنا حول هذا الواقع تكون صادقة أو كاذبة اعتماداً على ما إذا كانت تمثل كيفية وجود الأشياء تمثيلاً دقيقاً.

يتألف هذا الواقع من جسيمات فيزيائية فى مجالات من القوة. وتنظم هذه الجسيمات تنظيمياً نموذجياً فى أنظمة أكبر. وأحد هذه الأنظمة هو نظامنا الشمسى الضئيل، بما فى ذلك كوكبنا بوصفه نظاماً فرعياً. وفى كوكبنا بعض الأنظمة المؤلفة فى غالب الأمر من جزيئات تقوم على الكربون هى أنظمة حية تكون أعضاء فى نوع تطور عبر مراحل طويلة على مر الزمان. وبعض هذه الأنظمة الحية حيوانات، وبعض الحيوانات لها أجهزة عصبية، وبعض الأجهزة العصبية يمكن أن تسبب الوعى وتسانده. والحيوانات الواعية تملك القصدية بصورة نموذجية.

وحالما يكون النوع قابلاً للوعى والقصدية، لن تكون القصدية الجماعية عنه بعيد. وأغلب الظن عندى أن النوع الحيوانى الواعى لديه صورة من القصدية الجماعية، ولكنى لا أعرف عن الدراسة العلمية للسلوك الحيوانى وبيولوجيا الحيوان أكثر من الظن. ومع القصدية الجماعية يملك النوع بطريقة تلقائية وقائع اجتماعية وواقعاً اجتماعياً.

إن الوعي والتقصدية أجزاء واقعية مستقلة عن الملاحظ من العالم الواقعي، ولكنها تمنح الحيوانات قدرة على إبداع ظواهر مرتبطة بالملاحظ. والوظائف من بين هذه الظواهر المرتبطة بالملاحظ. وهناك أنواع كثيرة لديها القدرة على تعيين الوظائف للأشياء. والقدرة التي ينفرد بها البشر انفراداً جلياً هي القدرة على فرض وظائف الوضع، وبالتالي إبداع وقائع مؤسسية. وتتطلب وظائف الوضع اللغة أو على الأقل قدرة مماثلة للغة على استعمال الرمز.

الفصل السادس

كيف تعمل اللغة: الكلام بوصفه نوعاً من الفعل الإنساني

ناقشنا فى الفصول السابقة مجموعة من الظواهر المدهشة. إحدى هذه الظواهر هى وجود الوعى فى عالم مؤلف كلية من ذرات فيزيائية. والظاهرة الأخرى هى قدرة العقل الجديرة بالملاحظة على أن يوجه ذاته إلى موضوعات وأمور واقعية فى العالم فى معزل عن ذاته. والظاهرة الثالثة هى قدرة العقول - وهى تفعل معاً - على إبداع واقع اجتماعى موضوعى. وسوف نناقش فى هذا الفصل ظاهرة مدهشة بصورة متساوية ألا وهى وجود التواصل اللغوى بين البشر.

ولعل أبسط طريقة نلت بها النظر إلى السمة المدهشة فى اللغة هى أن نذكر أنفسنا بالحقيقة الآتية: يوجد فى الجزء السفلى من وجهى ووجهك تجويف يفتح بشكل دورى وتصدر منه مجموعة متنوعة من الأصوات. وفى أغلب الأحوال، تحدث هذه الأصوات عن طريق مرور الهواء على حبال مغطاة مخاطية فى الحنجرة. ومن وجهة نظر فيزيائية محضة، تكون النفخات الصوتية التى تحدثها هذه الظواهر الفيزيائية والفسيوولوجية عادية تماماً. ومع ذلك فإنها ذات ملامح لافتة للنظر. ويمكن القول إن النفخة الصوتية التى تخرج من فمى تكون عبارة، أو سؤالاً، أو شرحاً، أو أمراً، أو نصيحة، أو طلباً، أو وعداً، وهلمَّ جراً. أو مجموعة كبيرة جداً من الإمكانيات الأخرى. زد على ذلك أنه يمكن القول إن ما يخرج من فمى يكون صادقاً أو كاذباً أو مضجراً أو غير مهم أو مثيراً أو أصيلاً أو مملاً أو لا صلة له بالموضوع ببساطة. والشئ الخليق بالملاحظة الآن هو أننا نحصل من النفخة الصوتية على هذه الخصائص الدلالية المدهشة، التى لا تتضمن فحسب

الظواهر اللفوية والبلاغية، وإنما تتضمن أيضاً الظواهر السياسية والأدبية والأنواع الأخرى من الظواهر الثقافية. فكيف تعمل اللغة؟ وكيف نحصل من الفيزياء على علم الدلالة؟ تلك هي المسألة التي أناقشها في هذا الفصل.

١ - أفعال الكلام: الأفعال المتضمنة في القول والأفعال عن طريق القول

كلما أصدر نفحة من هذه النفخات الصوتية في موقف الكلام العادي، أستطيع القول إنني أنجزت فعلاً كلامياً *speech act*. وتأتى أفعال الكلام في مجموعة متباينة من الأنواع. ذلك بأنني بواسطة هذه النفخات الصوتية، أضع عبارة أو أطرح سؤالاً أو أصدر أمراً أو أطلب طلباً، أو أفسر مشكلة علمية معينة أو أتنبأ بحادثة في المستقبل. وكل هذه الأفعال ومجموعة كبيرة من الأمثلة الأخرى مثلها أطلق عليها الفيلسوف البريطاني ج. ل. أوستن *J.L. Austin* اسم "الأفعال المتضمنة في القول" *illocutionary acts*. والفعل المتضمن في القول هو أدنى وحدة كاملة للتواصل اللفوي البشرى. وكلما تحدث بعضنا مع بعض أو كتب بعضنا إلى بعض، فإننا ننجز أفعالاً متضمنة في القول.^(١)

ونحن في حاجة إلى أن نميز الأفعال المتضمنة في القول، التي هي الهدف من وراء تحليلنا، من التأثيرات أو النتائج التي تتركها الأفعال المتضمنة في القول على المستمعين. وهكذا مثلاً بطلبي منك أن تفعل شيئاً ما، ربما أحملك على أن تفعله. وعن طريق مجادلتك، ربما أستميلك. وبوضع تقرير، ربما أقنعك، وبرواية قصة، ربما أسليك. وفي هذه الأمثلة، نجد أن الزوج الأول من كل زوجين من هذه الأفعال يشير إلى فعل أو أفعال متضمنة في القول، ولكن عبارة الفعل الثانى تشير إلى التأثير الذى يتركه الفعل المتضمن في القول فى المستمع، وهو تأثير من قبيل الاستمالة، والإقناع، وحمل الشخص على أن يفعل شيئاً ما. ولقد أطلق أوستن - مبتكر هذه المصطلحات - على الأفعال التى ترتبط بنتائج إضافية تتجاوز التواصل اللفوى اسم "الأفعال عن طريق القول" *perlocutionary acts*. وعلى هذا النحو، يأتى تمييزنا الأول بين الفعل المتضمن فى القول، الذى هو الهدف الحقيقى من وراء تحليلنا، والفعل عن طريق القول، الذى يرتبط بنتائج أو تأثيرات إضافية لأفعالنا فى المستمعين، سواء كانت أفعالاً متضمنة فى القول أو

أفعالاً أخرى. وبصورة نموذجية، الأفعال المتضمنة في القول يتعين إنجازها عن قصد. إذا لم أقصد أن أقدم وعداً أو أضع تقريراً، فأنا لا أقدم وعداً أو أضع تقريراً. ولكن الأفعال عن طريق القول لا يتعين إنجازها عن قصد؛ إذ ربما تستميل شخصاً بشيء ما، أو تحمله على أن يفعل شيئاً ما، أو تزعجه، أو تسليه من غير أن تقصد إلى فعل ذلك قصداً. والحقيقة القائلة إن الأفعال المتضمنة في القول قصدية بصورة جوهرية، على حين أن الأفعال عن طريق القول ربما تكون قصدية وربما لا تكون، أقول إن الحقيقة القائلة بذلك هي نتيجة للحقيقة القائلة إن الفعل المتضمن في القول هو وحدة " المعنى " في التواصل. عندما يقول المرء شيئاً ما، وعندما يعنى شيئاً ما بما يقوله، ويحاول أن يوصل ما يعنيه إلى المستمع، فسوف ينجح - إذا نجح فيما أراه - فعلاً متضمناً في القول. والأفعال المتضمنة في القول والمعنى والقصد مرتبطة معاً بطرائق سوف أفسرها في هذا الفصل.

وبالإضافة إلى التمييز بين الأفعال المتضمنة في القول والأفعال عن طريق القول، أرانا في حاجة أيضاً إلى تمييز داخل الفعل المتضمن في القول بين محتوى الفعل ونمط الفعل. وهذا التمييز يتماثل تماثلاً دقيقاً مع التمييز الذي وضعناه في الفصل الرابع بين المحتوى القضوي propositional content للحالة القصدية ونمط الحالة القصدية. ولنأخذ مثلاً واضحاً. تأمل الاختلافات بين منطوقات هذه الجمل:

من فضلك اترك الحجرة.

هل ستترك الحجرة؟

سوف تترك الحجرة.

هذه المنطوقات تشترك في شيء ما؛ أعني أن كلا منها يتضمن تعبيراً عن القضية القائلة إنك سوف تترك الحجرة. وفي كل منطوق هناك شيء مختلف عن المنطوقات الأخرى. الأول رجاء، والثاني سؤال، والثالث تنبؤ. وبصورة موازية للتمييز في نظريتنا عن القصدية بين محتوى الحالة القصدية ونمط الحالة القصدية، أرانا في حاجة إلى تمييز بين محتوى الفعل المتضمن في القول

والقوة force المتضمنة في القول التي يملكها الفعل. وبالنسبة لأغراضنا من التحليل، نستطيع أن نصور بنية الأفعال المتضمنة في القول على أنها ق (ض) حيث ترمز ق إلى القوة المتضمنة في القول وترمز ض إلى المحتوى القضوى. وهذا يعنى أننا نستطيع أن نفصل جانب الفعل الكلامي الذي يشكل نمطه المتضمن في القول أو قوته المتضمنة في القول عن الجانب الذي يشكل محتواه القضوى.

ومع الاحتفاظ بهذه المسائل، أرى أننا قد فصلنا الآن هدفنا من التحليل بصورة أكثر دقة مما فعلناه عند بداية هذا الفصل. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف نحصل من الأصوات التي نحدثها على الفعل المتضمن في القول؟ ويبدو هذا السؤال عند النظرة الأولى سؤالاً مختلفاً عن الأسئلة التقليدية التي تشكل أساس فلسفة اللغة. والأسئلة التقليدية هي: كيف ترتبط اللغة بالواقع؟ وما المعنى؟ ولكني أظن أن سؤالاً والأسئلة التقليدية هي السؤال نفسه في حقيقة الأمر؛ لأن السؤال كيف تحصل من الصوت، على نمط الفعل المتضمن في القول؟ هو في الواقع نفس السؤال: كيف يضيف العقل المعنى على مجرد علامات وأصوات؟ والجواب عن هذا السؤال سوف يأخذنا إلى تحليل مفهوم المعنى الذي يمكن أن نستعمله لتفسير كيفية ارتباط اللغة بالواقع. فاللغة ترتبط بالواقع بمقتضى المعنى، ولكن المعنى هو الخاصية التي تحول مجرد المنطوقات إلى أفعال متضمنة في القول. والأفعال المتضمنة في القول تكون ذات معنى بالمعنى الخاص جداً للكلمة، ونمط حالة المعنى هو الذي يمكن اللغة من الارتباط بالواقع. وهكذا نجد أن الأسئلة الثلاثة المفهومة فهماً ملائماً: "ما المعنى؟" و"كيف ترتبط اللغة بالواقع؟" و"ما طبيعة الفعل المتضمن في القول؟" هي السؤال نفسه في حقيقة الأمر. وكما سنرى، ترتبط هذه الأسئلة الثلاثة بالطريقة التي يفرض بها العقل القصدي على الأصوات والعلامات، وبذلك يضيف عليها المعاني، وعندما يفعل ذلك، فإنه يربطها بالواقع.

٢ - معانى "المعنى"

من المعروف أن الكلمات تعنى و "معنى" و "ذو معنى"، وهلمّ جرّاً، هي كلمات غامضة في اللغة الإنجليزية. تأمل ظهور هذه الكلمات في الجمل الآتية:

١ - إنك تعنى القدر بالنسبة لى يا مابل.

٢ - أصبحت الحياة بلا معنى بعد هزيمة الحزب الجمهورى.

٣ - إن معنى الأحداث التاريخية نادراً ما يكون واضحاً فى وقت حدوثها.

٤ - أنا لا أعنى الإساءة إليك.

٥ - الجملة الألمانية "Es regent" تعنى "إنها تمطر".

٦ - عندما قال فردرش "Es regent" كان يعنى "إنها تمطر".

لن أقول شيئاً عن معانى المعنى فى الجمل الأربع الأولى ما عدا القول إنها ليست هى المعانى الضرورية لفهم المعنى بالمغزى اللغوى. وبالنسبة لأغراض بحثنا، أريد أن ألفت الانتباه مباشرة إلى الجملتين ٥ و ٦؛ لأنهما تمثلان أنماط المعنى الذى يشغلنى إلى حد بعيد فى هذا الفصل.

ومن المؤلفات والصواب وضمف نمط التمييز بين الجملتين ٥ و ٦ على أنه التمييز بين معنى الجملة sentence meaning أو معنى الكلمة word meaning من جهة، والمعنى لدى المتكلم speaker meaning أو معنى المنطوق utterance meaning من جهة أخرى. فالجمل والكلمات لها معانٍ باعتبارها أجزاء من اللغة. ويتحدد معنى الجملة عن طريق معانى الكلمات والترتيب النحوى للكلمات فى الجملة. ولكن ما يعنيه المتكلم بنطق means by the utterance الجملة هو بصورة تامة - داخل حدود معينة - أمر يتعلق بمقاصده. وأقول داخل حدود معينة عن عمد؛ لأنك لا تستطيع أن تقول بدقة أى شىء وتعنى أى شىء. فأنت لا تستطيع القول: "اثان زائد اثان تساوى أربعة" وتعنى أن شكسبير شاعر بارع جيد إلى جانب كونه كاتباً مسرحياً. وعلى الأقل لا تستطيع أن تعنى هذا من دون قدر من الخلفية الإضافية. إن معنى الجملة هو بصورة تامة مسألة تتعلق باصطلاحات (أو مواضعات) اللغة. ولكن الجمل هى أدوات للحديث. وهكذا حتى رغم أن اللغة تقيد المعنى لدى المتكلم، فإن المعنى لدى المتكلم لا يزال هو الصورة الأساسية للمعنى اللغوى، والسبب فى ذلك أن المعنى اللغوى للجمل

يعمل ليتمكن المتكلمين للغة من استعمال الجمل لتعنى شيئاً ما فى المنطوقات. ومعنى المنطوق لدى المتكلم هو الفكرة الأساسية فى المعنى بالنسبة لأغراضنا فى تحليل وظائف اللغة.

وفى بقية هذا الفصل، عندما أفحص السؤال "ما المعنى؟"، سأوجه السؤال "ما المعنى لدى المتكلم؟". وعلى ضوء المناقشة فى الجزء السابق من هذا الفصل، يمكن إعادة صياغة هذا السؤال الآن على أنه: "كيف يستطيع المتكلمون فرض المعنى على مجرد الأصوات التى تخرج من أفواههم أو العلامات التى يضعونها على ورقة؟".

يبدو هذا السؤال وكأنه بسيط بعض الشيء، ولكن فى حقيقة الأمر هناك نقاش وجدل هائل لا نهاية له بوضوح فى التقليد الفلسفى حول هذه النقطة على وجه التحديد. ولست أرغب فى أن أعطى القارئ انطباعاً بأن السؤال بطريقة أو بأخرى سهل أو أن إجابتي لا تثير خلافاً. ومع ذلك من أجل الأغراض الحالية سوف أنطلق بسرعة عبر كل المناقشات الفلسفية وأقدم ما أظن أنه الإجابة الصحيحة عن السؤال بلا تردد، وهى شىء كهذا.

واليك المفتاح لفهم المعنى: المعنى صورة من قصدية مشتقة. فالقصدية الأصلية أو الحقيقية لتفكير المتكلم تتحول إلى الكلمات والجمل والعلامات والرموز وهلمَّ جراً. فإذا نطقت هذه الكلمات والجمل والعلامات والرموز على نحو ذى معنى، فإنها تملك الآن قصدية مشتقة من أفكار المتكلم. إنها لا تملك فحسب المعنى اللفوى الاصطلاحي لكنها قصدت المعنى لدى المتكلم أيضاً. والقصدية الاصطلاحية للكلمات والجمل فى اللغة يمكن أن يستخدمها المتكلم لأداء الفعل الكلامى. وعندما يؤدى المتكلم فعلاً كلامياً، فإنه يفرض قصدية على هذه الرموز. فكيف يفعل ذلك على وجه الدقة؟ أدركنا من قبل فى مناقشتنا للقصدية أن شروط الاستيفاء - بالمعنى الذى حاولت أن أفسره - هى مفتاح فهم القصدية. فالظواهر القصدية مثل المخاوف والآمال والرغبات والاعتقادات والمقاصد لها شروط استيفاء. وبالتالي عندما يقول المرء شيئاً ما ويعنى شيئاً ما، فإنه ينجز فعلاً قصدياً، وإنتاجه للأصوات هو جزء من شروط استيفاء قصده

فى وضع المنطوق. ولكن عندما يضع منطوقاً ذا معنى، فإنه يفرض شروط الاستيفاء على هذه الأصوات والعلامات. وبوضع المنطوق ذى المعنى، فإنه بالتالى " يفرض شروط الاستيفاء على شروط الاستيفاء " .

هذا هو الملمح الأساسى فى المعنى، وسوف أفحصه بشيء من التفصيل. هب، مثلاً، أن متكلماً ألمانياً، فردرش، يقول على نحو قصدى " Es regnet " ويعنى ما يقول. لقد أنجز فعلاً مركباً بشروط استيفاء عديدة. أولاً، قصد أن ينطق الجملة، وكان المنطوق شرطاً لاستيفاء هذا الجزء من قصده المركب. ثانياً، ولكن نظراً لأنه لم يقصد أن ينطق الجملة فقط، وإنما يعنيها؛ أى إنه كان يعنى أنها تمطر، فإن المنطوق قد اكتسب شروط استيفاء لذاته. وسوف يستوفى المنطوق فقط إذا كانت تمطر. وشروط استيفاء المنطوق هى شروط الصدق - truth conditions. وسيكون المنطوق صادقاً أو كاذباً اعتماداً على ما إذا كان العالم موجوداً كما وصفه فردرش بصورة قصدية عندما وضع المنطوق. وعلى هذا النحو فإن فردرش يملك جانبين لقصده: قصد وضع المنطوق وقصد أن يملك شروطاً معينة للاستيفاء. ولكن طالما أن المنطوق هو شرط استيفاء الجانب الأول من قصده، فإن قصد المعنى الكامل لديه هو قصد فرض شروط استيفاء على شروط استيفاء. زد على ذلك أنه إذا قصد أن يتواصل مع المستعمل، فلا بد من أن يملك جانباً ثالثاً لقصده فى أداء الفعل الكلامى، وهو القصد بأن المستمع لا بد من أن يفهمه على أنه يقرر أنها تمطر. ولكن هذا القصد الثالث، وهو القصد الاتصالي communicative intention هو على وجه الدقة القصد بأن المستمع لا بد من أن يدرك القصدين الأولين. وشروط استيفاء قصد الاتصال هى أن المستمع لا بد من أن يدرك أنه نطق الجملة عن قصد، وأن لها شروط استيفاء يفرضها المتكلم عليها عن قصد. وسوف أقول الكثير عن الاتصال فى الجزء التالى.

إن تمييز المعنى هو القضية المفتاحية بالنسبة للفصل الحالى، ولكى أجعل الموقف واضحاً تمام الوضوح، أريد أن أفحص المشكلة خطوة بخطوة بمثال آخر. هب أنتى أتعلم اللغة الألمانية. ولنفترض أننى أمارس مراراً وتكراراً القول فى وابل

من المطر، أو بينما أتمشى في أيام ممطرة "Es regnet, es regnet, es regnet". في هذه الحالة، أنا أمارس على وجه الدقة تلفظي؛ ذلك أنني لا أعنى بالفعل أنها تمطر. وبالتالي ما الاختلاف بين أن يقول المرء شيئاً ما ويعنيه من جهة، وأن يقول شيئاً ولا يعنيه من جهة أخرى؟ إذا تذكرنا شعارنا من الفصل الرابع، فلا بد من أن ننظر إلى شروط الاستيفاء. وسوف نجد أن شروط استيفاء القصدية - القول والمعنى - مختلفة تمام الاختلاف. إن شروط استيفاء قصدي عندما أقول شيئاً ما من غير أن أعنيه هي ببساطة أن قصدي لا بد من أن يحدث منطوقاً من نوع معين، من نوع يعمل وفقاً لقواعد تلفظ اللغة الألمانية. ولكن ما شروط استيفاء قصدي عندما أعنى بالفعل ما أقوله؟

لنفترض أنني تعلمت بالفعل شيئاً قليلاً من اللغة الألمانية، سألتني شخص ما سؤالاً أعرف أنه يعنى "ما الذي يبدو عليه حال الجو اليوم؟" Wie ist das Wetter heute وكان جوابي: "إنها تمطر". والآن أملك القصد الذي كنت أملكه قبل أن أحدث نطقاً للجملة الألمانية، ولكنني أملك أيضاً قصد المعنى - meaning intention. فماذا عسى أن يكون قصد المعنى؟ الإغراء الطبيعي هو القول إن قصد المعنى هو أن يكون الواقع بالفعل أنها تمطر عندما أنطق الجملة "Es regnet". ولكن هذا غير صحيح تماماً؛ لأنه من الممكن أن يقول المرء شيئاً ما ويعنى ما يقوله ومع ذلك لا يكون مخلصاً. وبإيجاز من الممكن الكذب. وهكذا نحتاج إلى تقرير عن مقاصد المعنى يثبت كيف أستطيع أن أقول شيئاً وأعنيه، حيث يكون قصدي للمعنى هو نفسه سواء كنت كاذباً أو مخلصاً.

وفي تقريرنا عن القصدية، أدركنا أن الحالات القصدية لها شروط استيفاء. وقصد المعنى هو القصد أن المنطوق لدى المتكلم لا بد من أن يملك شروط استيفاء إضافية. ولكن طالما أن المنطوق هو نفسه شرط استيفاء القصد لوضع المنطوق، فإن قصد المعنى يعادل القصد. إن شروط الاستيفاء، يعنى المنطوق نفسه، لا بد من أن تملك شروط استيفاء؛ أعنى في هذه الحالة شروط الصدق. إن ما أقصده عندما أقول "Es regnet"، وأعنيه، هو أن منطوقى "Es regnet" لا بد من أن يملك شروط الصدق - وبالتالي عندما أقوله وأعنيه، فأنا ملتزم بصدقه. وهذه النقطة

تبقى سواء كنت كاذباً أم لا. فالكاذب والصادق يضعان التزاماً بقول الصدق. والاختلاف هو أن الكاذب لا يحافظ على التزامه. وعلى هذا النحو فإن قصد المعنى يعادل القصد أنني عندما أقول "Es regnet"، بالإضافة إلى شرط استيفاء قصدي لتقديم هذا المنطوق، فإن المنطوق نفسه يملك الآن شروط الاستيفاء. وعندما أقول شيئاً وأعنيه، فأنا ملتزم بصدق ما أقول. ويكون هذا هكذا سواء كنت مخلصاً أو غير مخلص.

٣ - المعنى والاتصال

لقد تحدثنا حتى الآن في غالب الأمر عن قصد المعنى، ولكن بطبيعة الحال، إذا أجبنا بالفعل عن السؤال المتعلق بحالة الجو، فأنا أقصد شيئاً أكثر من أن منطوقى لا بد من أن يكون ذا معنى بمعنى امتلاك شروط الصدق وشروط الاستيفاء الأخرى. وإذا أجبنا عن السؤال، فأنا أقصد توصيل الجواب إلى المستمع. وقصد التحدث بالكلمات حديثاً ذا معنى يجب ألا يختلط بقصد توصيل هذا المعنى إلى المستمع. والشئ الطبيعي أن الغاية الكاملة من الكلام هي التواصل مع المستمع، ولكن قصد التواصل ليس متطابقاً مع قصد المعنى - قصد أن منطوق المرء لا بد من أن يملك شروط صدق أو شروط استيفاء أخرى.

فماذا عساه إذن أن يكون قصد الاتصال؟ في الإجابة عن هذا السؤال سوف أستعير بعض الأفكار من بول جرايس Paul Grice وأنقحها. لقد أدرك جرايس بحق أننا عندما نتواصل مع الناس، فإننا ننجح في أن نحدث الفهم فيهم عن طريق حملهم على إدراك قصدنا لإحداث هذا الفهم. فالاتصال فعل فريد ومتميز بين الأفعال الإنسانية، وأخص ما يميزه أننا ننجح في إحداث التأثير المقصود في المستمع عن طريق جعل المستمع يدرك القصد لإحداث هذا التأثير الحقيقي. وليس هذا هو واقع الأمر بصفة عامة مع الفعل الإنساني. ذلك أننا لا نستطيع أن ننجح بصفة عامة في أفعالنا بمجرد حمل الناس الآخرين على إدراك ما نحاول أن نفعله. فأنا لا أستطيع، مثلاً، أن أفوز بالسباق أو أصبح رئيساً للولايات المتحدة بمجرد حمل الناس على إدراك قصدي للفوز بالسباق أو أن أصبح رئيساً. ولكن عندما أحاول أن أخبر شخصاً ما بأنها تمطر، فأنا أنجح في

إخباره حالما يدرك أنني أحاول إخباره بشيء ما، وما يكون على وجه الدقة هو أنني أحاول إخباره. وأستطيع، على سبيل المثال، أن أخبره بأنها تمطر بمجرد حمله على إدراك قصدى لإخباره بأنها تمطر.

فكيف يعمل ذلك؟ عندما أقصد الاتصال، فأنا أقصد أن أحدث فهمًا. ولكن الفهم سوف يتوقف على إدراك فهم المعنى لدى. وبالتالي فإن قصد الاتصال هو القصد بأن المستمع لا بد من أن يدرك ما لدى من معنى، أعنى أن يفهمنى. ولكن ما يعادل هذا فى قولى "Es regnet" وأنى أعنيه وقصدى أن أوصل إلى مستمع أنها تمطر، هو القصد بأن المستمع لا بد من أن يدرك قصد المعنى لدى. فقصد الاتصال هو القصد بأن أحدث فى المستمع معرفة المعنى لدى عن طريق حمله على إدراك قصدى لأن أحدث فيه هذه المعرفة. وهكذا نجد أن الفحص الدقيق لخطوات نطق "Es regnet" والمعنى لدى المتكلم عندى وقصدى للاتصال يعادل ما يلى: أنا أنطق الجملة "Es regnet" بالمقاصد:

- ١ - لا بد من أن أنطق جملة فى الألمانية نطقاً صحيحاً بمعناها الاصطلاحى.
- ٢ - لا بد من أن يملك منطوقى شروط الاستيفاء، أعنى شروط صدق أنها تمطر.
- ٣ - لا بد من أن يدرك المستمع القصد ٢، ولا بد من أن يدرك القصد ٢ عن طريق إدراكه للقصد ١ ومعرفته باصطلاحات اللغة الألمانية.

وإذا أدرك المستمع المقاصد ١ و ٢، فسوف أنجح فى إنجاز القصد ٣. وهذا يعنى إذا عرف المستمع اللغة، وأدرك قصدى بأن أحدث جملة فى اللغة، وأدرك أنني لا أنطق الجملة فحسب، وإنما أعنى ما أقول أيضاً، فسوف أنجح فى أن أوصل إلى المستمع أنها تمطر.

لاحظ أن التحليل مستقل عن السؤال عما إذا كنت صادقاً فيما أخبر أو كاذباً وما إذا كنت مخلصاً أو غير مخلص. وسوف أنجح فى أن أضع التقرير بأنها تمطر حتى لو كنت كاذباً. وهذه نقطة مفتاحية: حتى لو كنت كاذباً، بقولى لشيء ما وأن أعنى ما أقول، فأنا ملتزم بصدق ما أقول. وعلى هذا النحو أستطيع أن أملك التزاماً بالصدق حتى وإن اعتقدت فى حقيقة الأمر بأن ما أقوله كاذب.

٤ - أنماط متنوعة من أفعال الكلام

قدمت لك تحليلاً للغة كانت الوحدة الأساسية فيه هي الفعل الكلامي. لقد ضربت أمثلة متنوعة لأفعال الكلام من قبل في هذا الفصل من قبيل التقارير والأوامر والوعود وهلمَّ جراً. ولكن هذا يثير سؤالاً: كم عدد أفعال الكلام، وكم عدد أنماط الأفعال المتضمنة في القول؟ وكم عدد شروط الاستيفاء التي نستطيع أن نفرضها على شروط الاستيفاء؟ إن اللغة لها مجموعة ضخمة من الاستعمالات. نستطيع أن نبتكر الدعايات، ونقص القصص، ونلقى التعليمات ونعطي الوصفات الطبية، ونقدم التفسيرات العلمية المعقدة أو الصيغ الرياضية، أو نكتب القصائد أو أعمال الخيال. ومع ذلك يبدو لي أنه في الفعل المتضمن في القول، هناك مجموعة محدودة من الأشياء التي نستطيع أن نفعلها. ولأن بنية الفعل المتضمن في القول - كما أدركنا - هي ق (ض) حيث تدل ق على القوة المتضمنة في القول وتدل ض على المحتوى القضوي، فإن السؤال: كم عدد أنماط الأفعال المتضمنة في القول؟ هو نفس السؤال: كم عدد أنماط ق؟ ويمكن أن يكون المحتوى القضوي متنوعاً بصورة لا متناهية، ولكننا نستطيع أن نحلله إلى عوامل - إذا جاز التعبير؛ لأن المحتوى القضوي نفسه يمكن أن يظهر في أنواع مختلفة من الأفعال المتضمنة في القول بقدر ما أثبتت مناقشتنا السابقة. وعلى هذا النحو نكون قد ضيقنا السؤال إلى أدنى حد: كم عدد أنماط ق؟ ويبدو أننا نستطيع أن نبدأ الإجابة عن طريق النظر إلى الأفعال verbs المختلفة التي تسمى الأفعال المتضمنة في القول في الإنجليزية، أفعال من قبيل يقرر state ويحذر warn ويأمر command و يعد promise ويدافع plead ويتوسل pray ويتعاقد contract ويضمن guarantee ويعتذر apologize ويشكو complain. ولكن إذا فعلنا ذلك، فإننا نجد مجموعة متنوعة مذهلة تعطى انطباعاً بعدد ضخم من أنماط الأفعال المتضمنة في القول.

وإحدى الطرائق للتغلب على هذه المشكلة هي محاولة التركيز على ملامح مشتركة معينة. ولكي نفعل ذلك، أراني في حاجة إلى أن أقدم فكرة عن "الغاية المتضمنة في القول" illocutionary point. فالغاية المتضمنة في القول للفعل

الكلامى سوف تكون غايته أو غرضه بمقتضى كونه فعلاً من هذا النمط. وهكذا، على سبيل المثال، ربما يعطى الشخص أمراً لمجموعة أسباب مختلفة من الإلحاح، ولكن بقدر ما يوصف وصفاً صحيحاً على أنه أمر، فإنه بوصفه أمراً، يعد محاولة لحمل المستمع على فعل شيء ما. وعندما يضع الشخص وعداً، فإنه يجوز أن يضع وعداً لمجموعة من الأسباب ومجموعة درجات مختلفة من القوة. ولكن بقدر ما يكون وعداً، فإنه - بوصفه وعداً - يعد التزاماً أو ضماناً للتعهد من جانب المتكلم لفعل شيء ما بالنسبة للمستمع. وسوف يلاحظ القارئ الحذر أن تعبير "يعد"، الذى استخدم بإسراف فى الفصل الخامس، قد عاود الظهور فى مناقشتنا للأفعال المتضمنة فى القول، وهذا ليس مصادفة. إن فكرة الغاية المتضمنة فى القول هى فكرة عما يعد منطوقاً، وبوصفه محددًا عن طريق القواعد المكونة لأفعال الكلام. وهكذا فإن أداء الأفعال المتضمنة فى القول هو فرض نمط من وظيفة الوضع.

زد على ذلك أن الغاية المتضمنة فى القول للفعل الكلامى تربطه بنظرية القصدية التى فسرناها فى الفصل الرابع. فالقوة المتضمنة فى القول تحدد اتجاه المطابقة، وأية حالة قصدية يكون معبراً عنها بأداء الفعل الكلامى. وعلى هذا النحو مثلاً إذا قدمت وعداً فأنا أعبر بالضرورة عن قصد فعل الشيء الذى وعدت أن أفعله. فإذا وعدت أن أحضر حفلتك، فأنا أعبر بالضرورة عن قصد حضور حفلتك. وهذا يعنى أننى أعبر عن حالة قصدية لها نفس المحتوى القضىوى الذى للفعل الكلامى نفسه، وأن الحالة القصدية - أنا أقصد أن أحضر حفلتك - هى شرط الإخلاص فى الفعل الكلامى. وبالتالي إذا شئت عبارة تلخص ما أسلفناه قل إن فكرة الغاية المتضمنة فى القول تقدم بطريقة آلية فكرتين بالإضافة إليها، إحداها هى فكرة اتجاه المطابقة والأخرى هى فكرة الحالة القصدية التى تعين شرط الإخلاص فى الفعل الكلامى.

والآن دعنا نعود إلى الوراثة ونعيد صياغة سؤالنا. إن السؤال: كم عدد أنماط ق، أعنى كم عدد أنماط الأفعال المتضمنة فى الكلام؟ يمكن توضيحه بأدنى صورة إلى السؤال كم عدد أنماط الغايات المتضمنة فى الكلام؟ إذا أخذنا فكرة الغاية

المتضمنة فى القول والأفكار المتضمنة فيها عن شرط الإخلاص المعبر عنه واتجاه المطابقة أدوات أساسية فى تحليلنا، يبدو لى أن هناك مجموعة محددة من الأشياء التى نستطيع أن نفعلاها عن طريق إنجاز الأفعال المتضمنة فى القول وأن هذه الأشياء تحدها بنية العقل. وخالصة القول، مادام العقل يبدع المعنى عن طريق فرض شروط الاستيفاء على شروط الاستيفاء، فإن حدود المعنى تتعين عن طريق حدود العقل. فماذا عسى أن تكون هذه الحدود؟

هناك فقط خمسة أنماط مختلفة من الغايات المتضمنة فى الكلام:

١ - أولاً هناك الغاية التقريرية assertive المتضمنة فى القول. إن غاية أفعال الكلام التقريرية هى التعهد للمستمع بصدق القضية. إنها تقدم القضية بوصفها تصور حالة الواقع فى العالم. وبعض أمثلتها هى العبارات والأوصاف والتصنيفات والتفسيرات. وكل التقريرات لها اتجاه مطابقة هى الكلمة - إلى - العالم - word-to-world، وشرط الإخلاص فى التقريرات هو الاعتقاد دائماً. وكل تقرير هو تعبير عن اعتقاد. وأبسط اختبار لتحديد التقريرات هو التساؤل عما إذا كان يمكن أن يكون المنطوق صادقاً أو كاذباً بصورة حرفية.

٢ - الغاية الثانية المتضمنة فى القول هى الغاية التوجيهية directive. فالغاية المتضمنة فى القول للتوجيهات هى محاولة حمل المستمع على أن يسلك بطريقة تجعل سلوكه يضاهاى المحتوى القضى للتوجيه. وأمثلة التوجيهات هى الأوامر والمطالب، والالتماسات. واتجاه المطابقة هو دائماً العالم- إلى- الكلمة -world-to-word، وشرط الإخلاص السيكولوجى المعبر عنه هو الرغبة. فكل توجيه هو تعبير عن رغبة فى أن يفعل المستمع الفعل الموجه. ولا يمكن أن تكون التوجيهات مثل الأوامر والالتماسات صادقة أو كاذبة، وإنما يمكن أن تكون مطاعة ومعصية ومستجابة ومسلمة ومرفوضة وهلمَّ جراً.

٣ - الغاية الثالثة المتضمنة فى القول هى الغاية الإلزامية commissive. وكل إلزام هو التزام من جانب المتكلم بأن يتعهد بسلوك الفعل الممثل فى المضمون القضى. وأمثلة الأفعال الإلزامية هى الوعود، و النذور، والتعهدات، والتعاقدات،

والضمانات. والتهديد إلزامي أيضاً، ولكنه على خلاف الأمثلة الأخرى، يأتي مضافاً لاهتمام السامع، وليس لمنفعة السامع. واتجاه مطابقة الأفعال الإلزامية هو دائماً من العالم إلى الكلمة، وشرط الإخلاص المعبر عنه هو دائماً القصد. فكل وعد أو تهديد، مثلاً، هو تعبير عن قصد فعل شيء ما. والوعود والندور، شأنها في ذلك شأن الأوامر والمطالب، لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، ولكن يمكن أن تكون منفذة، وموفى بها، ومنكوث بها.

٤ - النمط الرابع من الغاية المتضمنة في القول هو التعبيري expressive. والغاية المتضمنة في القول للفعل التعبيري هي ببساطة التعبير عن شرط الإخلاص في الفعل الكلامي. وأمثلة الأفعال التعبيرية هي الاعتذارات، والشكر، والتهاني، والتحيات، والتعازي. وفي الأفعال التعبيرية يكون للمحتوى القضوي اتجاه مطابقة فارغ null direction of fit، لأن صدق المحتوى القضوي مسلم به ببساطة. فإذا قلت "معذرة لأنني صدمتك" أو "التهاني في الفوز بالجائزة"، فأنا أسلم بأنني صدمتك، أو بأنك فزت بالجائزة، وبالتالي أسلم أو أفترض تناغماً بين المحتوى القضوي والواقع. ولكن شرط الإخلاص للأفعال التعبيرية يتغير بتغير نمط الفعل التعبيري. وبالتالي يكون الاعتذار مخلصاً إذا شعر المتكلم شعوراً حقيقياً بالأسف بشأن ما يعتذر عنه. وتكون التهاني صادقة إذا شعر المتكلم شعوراً حقيقياً بالابتهاج حول ما يكون المستمع مبتهجاً به.

٥ - النمط الأخير من الغاية المتضمنة في القول هو نمط التصريحات dec larations وفي التصريح، الغاية المتضمنة في القول هي إحداث تغيير في العالم عن طريق تمثيله بقدر ما يتغير. فالأفعال الأدائية performatives بالإضافة إلى التصريحات الأخرى تبدع حالة الواقع مباشرة عن طريق تمثيلها كما هي مبدعة. والأمثلة المفضلة هي المنطوقات مثل "أنا أعلن أنك زوجتي" و "بذلك أعلنت الحرب" و "أنت مقال" و "أنا مستقيل". وفي هذه الحالات، نملك اتجاهاً مزدوجاً للمطابقة؛ لأننا نغير العالم وبالتالي ننجز اتجاه مطابقة العالم - إلى - الكلمة، عن طريق تمثيله بقدر ما يتم تغييره، وبالتالي ننجز اتجاه مطابقة الكلمة - إلى - العالم. فالتصريحات أفعال فريدة بين أفعال الكلام في أنها تحدث بالفعل

تغييرات فى العالم بمقتضى الأداء الناجح فحسب للفعل الكلامى. إذا أعلنت بصورة ناجحة أنك زوجتى، أو أعلنت الحرب، فإن حالة من حالات الواقع توجد فى العالم لم تكن موجودة من قبل. وبصفة عامة، لا تكون هذه التصريحات ممكنة إلا بسبب وجود مؤسسات خارج نطاق اللغة من النوع الذى وصفناه فى الفصل الخامس.

لاحظ الآن أن المرء يستطيع أن يؤدى فعلاً كلامياً فى نمط من الأنماط الأخرى، مثل الوعد أو الأمر، وذلك بأن يعلن ببساطة أنه يؤديه. وعلى هذا النحو فى المنطوق الأدائى "أنا أعد أن أصل وأراك" ينجز المتكلم التصريح أولاً. ويجعل المتكلم المنطوق حقيقية واقعة عن طريق التصريح بأنه يعد. ومع ذلك بمقتضى هذه الحقيقة، يحدث منطوقه وعداً. وطالما أن قوله "أنا أعد" يحدث حالة الواقع التى يمثلها قوله، أعنى حالة المتكلم الواعد، فإنه يؤلف وعداً وتقريراً للأثر الذى مؤداه أنه وعد. وعلى هذا النحو يكون للفعل الكلامى ثلاثة أنماط من الغاية المتضمنة فى القول وهى النمط التصريحى، والنمط الإلزامى، والنمط التقريرى.

وليست كل أفعال الكلام ينجزها نطق الجمل التى يعبر معناها عن المعنى المقصود لدى المتكلم. يستطيع المرء أن يطلب من شخص ما أن يناوله الملح وذلك بأن يقول بصورة حرفية "أنا أطلب منك أن تتناولنى الملح"، أو "ناولنى الملح". ولكن من الشائع إلى حد بعيد أن يقول المرء "هل تستطيع مناولة الملح؟" و "هل فى مقدورك أن تتناولنى الملح؟" و "أنا أريد الملح" و "هل تريد أن تتناولنى الملح؟" و "هل تستطيع الوصول إلى الملح؟" وهلمّ جراً. هذه الحالات التى ينجز فيها المرء فعلاً كلامياً واحداً بصورة غير مباشرة عن طريق إنجاز فعل آخر بصورة مباشرة، تسمى أفعال الكلام غير المباشرة indirect speech acts. والأنواع الأخرى من الحالات التى يختلف فيها معنى الجملة اختلافاً نسقياً عن المعنى المقصود لدى المتكلم تتضمن الاستعارة metaphor والكناية metonymy والتهكم irony، والسخرية sarcasm والمبالغة hyperbole والتصريح المقيد understatement.

ولقد أشرنا بالفعل إلى جميع هذه الأنماط من الأفعال المتضمنة فى القول فى مناقشتنا للقصدية. وحدود المعنى هى حدود القصدية، ونتيجة تحليلنا للقصدية

هى أن هناك مجموعة محدودة من الأشياء تستطيع أن تفعلها باللغة. وهناك ثلاثة اتجاهات للمطابقة فقط فى تحليلنا للقصدية هى العقل- إلى- العالم والذى هو سمة مميزة للأفعال التقريرية، والعالم- إلى- العقل، الذى هو سمة مميزة للأفعال التوجيهية والإلزامية. والحالة الفارغة التى هى سمة للأفعال التعبيرية. لماذا نملك إذن نمطين مختلفين من أفعال الكلام بالنسبة لاتجاه مطابقة واحد - وهو العالم - إلى - الكلمة؟ نستطيع أن نقرر تحمل الوعود والأوامر معاً؛ إذ إننا نستطيع أن نفكر فى الوعد على أنه أمر يعطيه المرء لنفسه، ونفكر فى الأمر على أنه وعد مفروض على المستمع. ومع ذلك فإن الإلزام الذى يتعهد به المتكلم فى الفعل الإلزامى يكون خاصاً هكذا، والمتكلم والمستمع مهمان جداً فى موقف الفعل الكلامى بصفة عامة، إلى درجة أننى أجد أنه من المفيد التمييز بين اتجاه مطابقة العالم - إلى - الكلمة المؤسس على المستمع واتجاه مطابقة العالم - إلى - الكلمة المؤسس على المتكلم. وتبدع اللغة أيضاً إمكانية لا تمكها العقول البشرية الفردية بذاتها، وهذه هى إمكانية ضم اتجاهين للمطابقة معاً فى أداء التصريح. ونحن لا نستطيع أن نبدع حالة للواقع عن طريق التفكير فيها، ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار تحليلنا للواقع المؤسس فى الفصل السابع، فإننا نستطيع أن ندرك كيف يكون ممكناً إبداع واقع مؤسس عن طريق المنطوق الأدائى. نحن نستطيع أن نحدث حالة للواقع عن طريق تمثيلها كما حدثت. وهذا يربط اتجاه مطابقة الكلمة - إلى - العالم واتجاه مطابقة العالم - إلى - الكلمة معاً. على سبيل المثال، إذا قال رئيس الاجتماع إن "الاجتماع قد تأجل"، فإن النطق الحقيقى يحدث حالة للواقع أن الاجتماع تأجل عن طريق تمثيلها بحيث تكون الحقيقة الواقعة أن الاجتماع تأجل. والأكبر من ذلك عندما يعلن الكونجرس الحرب، فإن حالة الواقع هى حالة حرب عن طريق القول هناك حرب.

وهكذا اعتقد أن تحليلنا للقصدية، المفهوم فهماً ملائماً، يظهر إمكانيات اللغة وحدودها.

٥ - القواعد التكوينية والرمزية

تحدثت طويلاً كما لو كانت القصدية شيئاً واللغة شيئاً آخر، ولكن بطبيعة الحال بالنسبة للكائنات البشرية الواقعية، فإن إمكانيات قصديتنا تتسع على نحو

ضخم عن طريق اكتساب اللغة. ويمكن أن تكون لدى الأطفال فى المرحلة قبل اللغوية صور بدائية من القصدية إنهم يملكون الاعتقادات والرغبات والإدراكات الحسية والمقاصد. ولكن حالما يبدأ الطفل فى اكتساب اللغة، فإن قدرات قصديته تزداد ازدياداً ضخماً، وينوع من التأثير الذاتى، فإن قصديته المتزايدة تزيد من فهم اللغة، والذى يؤدي إلى ازدياد أكبر فى القصدية، وأى كتاب فى تطور علم النفس اللغوى لدى الطفل يوضح هذه الظاهرة. وما نملكه فى الواقع ليس فقط العقل فى جانب واللغة فى جانب آخر، ولكن العقل واللغة يثرى كل منهما الآخر حتى - بالنسبة للكائنات البشرية العاقلة - يتم بناء العقل بصورة لغوية.

ويجب ألا نفترض أن المتكلمين يملكون الأفكار ببساطة، وبعد ذلك يتابعون وضعها فى كلمات. وهذا تبسيط مفرط للأمور. ورغم الأفكار البسيطة، فإن المرء عليه أن يملك لغة للتفكير فى الفكرة. فأنا أستطيع - من غير الكلمات - الاعتقاد بأنها تمطر أو الإحساس بأننى جائع، ولكنى لا أستطيع الاعتقاد بأنها سوف تمطر مراراً وتكراراً فى العام القادم أكثر مما أمطرت هذا العام، أو أن جوعى أحدثه نقص السكر أحرى من فقدان فعلى للطعام فى جسمى، من دون الكلمات أو الوسائل الرمزية المكافئة التى نفكر بها فى هذه الأفكار. ويطور الطفل القدرات على التفكير وعلى الكلام بالتعاون معاً، فكيف يحدث ذلك؟ يبدأ الطفل بقصدية بسيطة سابقة على اللغة. وبعد ذلك يتعلم مجموعة مفردات لغوية بسيطة تعينه على امتلاك قصدية أغنى، التى تعينه بدورها على مفردات لغوية أغنى، والتى تعينه بدورها على قصدية أغنى وهلمَّ جراً فى تقدم ذاتى. ورغم الأفكار البسيطة، فإن الطفل يكتسب لغة للتفكير فى الفكرة، ورغم أفعال الكلام البسيطة، يكتسب الطفل لغة اصطلاحية مع الجمل التى تملك معانى جملة اصطلاحية لأداء الفعل الكلامى.

إن فرض المعنى الاصطلاحى على الكلمات بالإضافة إلى فرض المعنى لدى المتكلم فى أداء الفعل الكلامى هى حالات لفرض وظائف الوضع بالمعنى الذى فسرتة فى الفصل السابق. وفى معنى الكلمة والمعنى لدى المتكلم معاً، يفرض المستعملون للغة وظيفة على ظاهرة فيزيائية سواء كانت نمط كلمة أو نفخة

صوتية. وهم يفعلون ذلك بغرض وظيفة وضع تبعاً للصيغة "س تعد ص فى ق". والمعنى الاصطلاحي للكلمات فى الجملة "إنها تمطر" والمعنى لدى المتكلم فى موقف خاص وفقاً له ينطق المتكلم الجملة ويعنى بها أنها تمطر يمثلان معاً حالات لوظيفة الوضع.

وهذه الحقيقة، التى مؤداها أن اللغة هى أيضاً مسألة وقائع مؤسسية، سوف تجعل من الصواب كما لو كانت اللغة مجرد مؤسسة إنسانية واحدة من بين مؤسسات كثيرة. ولكن اللغة خاصة بطرق نحن فى حاجة إلى تفسيرها. ولقد وعدتك فى نهاية الفصل الخامس بأننى سوف أفسر الدور الخاص للغة فى تكوين الوقائع المؤسسية. وأعتقد أن اللغة هى المؤسسة البشرية الأساسية بمعنى أن المؤسسات الأخرى، مثل المال والحكومة والملكية الخاصة، والزواج، والألعاب، تتطلب اللغة، أو تتطلب على الأقل صوراً من الرمزية مماثلة للغة، على حين أن اللغة لا تتطلب المؤسسات الأخرى لوجودها.

وهناك جوانب كثيرة فى اللغة، مثل وجود الأفعال المساعدة، والقدرة التوليدية اللامتناهية للنحو، ليست هى الظواهر التى أناقشها الآن. وإنما أناقش السمة الخاصة جداً للغة التى أسميها "الترميز" symbolization. فالبشر لديهم قدرة على استعمال شئ لتمثيل شئ آخر أو تصويره أو التعبير عنه أو الرمز له. وهذا الجانب الرامز الأساسى من اللغة هو الذى اعتبره الافتراض المسبق الجوهري للوقائع المؤسسية.

وها هى الحجة على هذا الزعم. إن جانباً من تعريف وظائف الوضع هو أن الوظيفة لا يمكن إنجازها فقط بمقتضى الجوانب الفيزيائية للشئ الذى له وظيفة الوضع. يمكن أن تؤدى السكين والكرسى الوظائف الفيزيائية الخاصة بهما بمقتضى فيزياء كل منهما، ولكن لا يستطيع الشخص أو الورقة المالية أن يؤدى وظائف الوضع للرئيس أو المال فقط بمقتضى فيزياء الجسم الإنسانى أو الورق. يمكن أداء وظائف الوضع فقط بمقتضى القبول الجماعى أو التسليم بشئ ما بوصفه يملك هذه الوظيفة. ولكن إذا كان الأمر كذلك فإن الفاعلين الداخلين فى القبول أو التسليم الجماعى لابد لهم من أن يملكو طريقة

ما ليمثلوا لأنفسهم حقيقة أن الشيء له وظيفة الوضع. لماذا؟ لأنه لا توجد طريقة لمطالعة وظيفة الوضع ص فقط من فيزياء س. وبالنسبة للسكاكين والكراسى، نجد أن قدرتها على أداء وظيفة السكاكين والكراسى كامنة فى الفيزياء، ولكن بالنسبة للمال والرؤساء، لا شىء يوجد للشىء س اللهم إلا جوانبه بوصفه شيئاً من النوع س. والطريقة الوحيدة للحصول على وظيفة الوضع ص هى تمثيل الشىء س على أنه يملك هذا الوضع.

ونحن نمثل وظيفة الوضع تمثيلاً نموذجياً بالكلمات. لا بد من أن نكون قادرين على التفكير فى أن "هذا مال" أو "هو رئيس". ولكننا لا نود القول إن كل وظيفة وضع يجب تمثيلها فى كلمات فعلية فى لغات فعلية؛ لأن الكلمات ذات المعنى - بطبيعة الحال - هى ذاتها أشياء ذات وظائف وضع، ونحتاج إلى التسليم بأن الكلمات يمكن أن يكون لها معانٍ من دون ضرورة امتلاك كلمات أخرى نمثل بها هذه المعانى الأصلية. وإلا فإننا سوف نصل إلى تراجع لا نهائى فاسد. زد على ذلك أنه ربما توجد وظائف وضع تفرضها ثقافات لم تطور لغات بشرية تامة النضج. فى مثل هذه الحالات، يستخدم الحد س ذاته ليرمز إلى الوضع ص. والآن، وهذه النقطة الحاسمة، على نطاق أننا نستعمل الحد س لتمثيل الوضع ص، فإننا نستعمله بطريقة رمزية، ونستعمله بوصفه وسيلة لغوية.

تأمل مثلاً صفًا من الحجارة يعمل بوصفه سوراً. هذا الصف من الحجارة رمز إشارى للسور. والذى أعنيه فحسب بكلمة "إشارى" أن الحجارة تمثل الصورة عن طريق وجودها الفعلى. إنها تمثل السور عن طريق كونها عند السور. يعمل صف الحجارة بوصفه وسيلة لغوية لأنه يرمز إلى وظيفة الوضع للسور أو يمثلها. وبصورة مماثلة، تنجز الكلمات وظيفة المعنى عن طريق التعبير عن معانيها.

المعنى إذن الذى يكون به الترميز، بهذا المعنى اللغوى الواسع، أساسياً لكل الوقائع المؤسسية هو أن الانتقال من س إلى ص فى الصيغة س تعد ص فى ق هو بالفعل انتقال رامز. ووظيفة الوضع ص يمكن تمثيلها عن طريق وسائل رمزية خارجية كما هو الحال عندما ن فكر بالكلمات "هذا ملكى" أو "هذه ورقة مالية فئة خمسة دولارات". وفى الحالة المحددة، نستطيع استعمال الشىء ذاته لتمثيل وظيفة الوضع ص، كما فى حالة صف الحجارة الذى يرمز إلى السور.

ومن الأهمية بمكان أن أوضح وضوحاً تاماً ما أقوله وما لا أقوله. أنا لا أقول إن كل الواقع المؤسسى نصى بطريقة أو بأخرى أو له معنى بالطريقة التى تكون بها الجمل وأفعال الكلام ذات معنى. سيكون ذلك خطأ. فالجمل وأفعال الكلام ذات معنى بالمعنى الضيق الذى مؤداه أنها ذات دلالة. ولها شروط للصدق أو أنواع أخرى من شروط الاستيفاء. وكما أدركنا فإن المعنى بالنسبة لأفعال الكلام هو مسألة فرض شروط الاستيفاء على شروط الاستيفاء. ولكن المال والرؤساء ليسوا بهذه الطريقة ذات معنى لأنهم لا يملكون من حيث هم كذلك شروطاً للصدق. والمعنى بهذا المعنى الدلالى الدقيق والقصدى هو ملمح خاص لأنواع معينة من الوسائل المؤسسية مثل الجمل وأفعال الكلام، بالإضافة إلى الخرائط، والرسوم البيانية، والرسوم التوضيحية، ولكنه ليس عاماً على الإطلاق.

وما أقوله هو أن الانتقال الذى يفرض وظيفة الوضع على الحدس هو بصورة جوهرية انتقال رامز؛ لأن وظيفة الوضع لا يمكن أن تكمن فى فيزياء الحدس فقط. والحدس يمكن أن يولد وظيفة الوضع ص فقط إذا مثلنا الحدس على أنه يملك وظيفة الوضع هذه.

ولابد من ملاحظة دور آخر للغة فى عمل الواقع المؤسسى. نحتاج غالباً إلى وسيلة ما تمكننا من إدراك شىء على أنه يملك وظيفة وضع، حتى وإن كان الوضع خفياً فى الشىء ذاته. ولهذا الغرض نستعمل ما أسميه "مؤشرات الوضع". والأمثلة الواضحة هى خاتم الزواج، والذى الرسمى، والشارات، وجوازات السفر، ورخص القيادة. كل هذه الأمثلة لغوية، حتى وإن كانت لا تستعمل جميعاً الكلمات. وهى بالفعل أفعال كلام بالمعنى الذى فسرتة؛ لأنها تملك شروط الاستيفاء. ذلك بأن لبس خاتم الزواج أو زى الشرطى هو فعل كلامى مقبول عرفاً يقول: "أنا متزوج" أو "أنا عضو شرطة".

* * *

وصفت هذا الكتاب فى الفصل الأول على أنه محاولة لوضع إسهام متواضع فى المشروع الفكرى لرؤية التنوير. وهذا الكتاب محاولة لتفسير جوانب بنيوية

معينة في العقل، واللغة، والواقع الاجتماعي وتفسير علاقات الاعتماد المنطقي فيما بينها. ولقد فرغت الآن من هذه المحاولة. وينطلق الكتاب من افتراض أننا نحيا في عالم واحد، وأن هذا العالم معقول بالنسبة لنا، داخل الحدود التي تعينها مواهبنا الطبيعية التطورية. ولن أحاول في هذا الجزء الختامي أن أخص ما قلته؛ لأن الكتاب كله هو في جانبه الأكبر بالفعل خلاصة بعض الأفكار التي طورتها في مكان آخر على مدار العقود الأربعة الماضية.

سوف يشعر المتخصصون في المجالات المنوعة التي ناقشتها بأنني أهملت كثيراً مما يقع من فروعهم المعرفية عند مركز البحث. وهم على صواب في شعورهم هذا. لقد كتبت عن القضايا التي بدت لي أكثر أهمية، وفهمي للأهمية يتعارض غالباً مع الرأي السائد. أما غير المتخصصين فسوف يشعرون - أو على الأقل أمل أنهم سوف يشعرون - بأنه لا بد من أن يوجد قدر ضخم يتعين قوله في هذه المسائل. لقد خدشت بالفعل فقطح المجالات الضخمة التي ناقشتها. وبالنسبة لجانب على الأقل من المناقشة التفصيلية لهذه القضايا، أوصيت القارئ بالاطلاع على الأعمال المذكورة في "اقتراحات لقراءة إضافية".

ومن بين القضايا الكثيرة المناسبة التي لم أناقشها، هناك قضايا العقلانية، والحرية الإنسانية، والقيمة الاجتماعية، وأظن أن هذه ليست ثلاثة موضوعات منفصلة، وإنما هي جوانب مختلفة من موضوع واحد. ويشمل هذا الكتاب على تصور ضمنى عن العقلانية، وهو تصور يختلف عن التصور المعياري عن العقلانية في تقليدنا الفلسفي، وكلى أمل أن أطوره بتفصيل في كتاب آخر.

وأود أن أختتم هذه المناقشة الكاملة ببعض التأملات حول طبيعة الفلسفة وكيف تختلف عن مجالات البحث الأخرى. ولا أظن بطبيعة الحال أن هناك حداً فاصلاً صارماً بين الفلسفة وفروع المعرفة الأخرى. وبالفعل اقتتعت أحياناً برأي المتخصصين المؤهلين القائل إن ما أفعله في هذا الكتاب أو ذاك ليس الفلسفة بالفعل، وإنما هو علم اللغة أو العلم المعرفي أو شيء آخر.

دعني أبدأ بمقابلة الفلسفة بالعلم. "الفلسفة" و "العلم" لا يسميان موضوعات متميزة بالطريقة التي يسمى بها "التاريخ الاقتصادي" و "الكيمياء" و "فقه اللغة

الرومانسية" موضوعات متميزة. وسر ذلك من حيث المبدأ على الأقل أن الفلسفة والعلم يتسمان بالعمومية في الموضوع. وكلاهما يهدف إلى المعرفة و الفهم. وعندما تصبح المعرفة نسقية، وبخاصة عندما تصبح المعرفة النسقية ضامنة للنقطة القائلة إننا على ثقة من أنها معرفة مقابلة لمجرد الظن، فإننا نميل ميلاً كبيراً إلى أن نسميها "علماً" ونميل ميلاً قليلاً إلى أن نسميها "فلسفة". ويهتم جانب كبير من الفلسفة بالأسئلة التي لا نعرف كيف نجيب عنها بالطريقة النسقية التي هي سمة العلم، والكثرة الكثيرة من نتائج الفلسفة هي محاولات لتعديل الأسئلة عند النقطة التي يمكن أن تصبح معها أسئلة علمية. وفي هذا الكتاب، على سبيل المثال، حاولت أن أفعل ذلك مع مشكلة الوعي.

وهذه العلاقات بين الفلسفة والعلم تفسر السبب في أن العلم دائماً على صواب والفلسفة دائماً على خطأ، وتفسر السبب في أنه لا يوجد أبداً أى تقدم في الفلسفة. وحالما نتق دائماً بأننا نملك بالفعل معرفة وفهماً في مجال ما، نتوقف عن أن نسميه "فلسفة" ونبدأ في تسميته "علماً"، وحالما نحدث تقدماً محدداً، نفكر في أنفسنا على أننا لدينا أهلية أن نسميه "تقدماً علمياً". وشيء كهذا حدث لدراسة أفعال الكلام في حياتي العقلية. لقد أصبحت هذه الدراسة جزءاً من علم اللغة عندما أصبحنا أكثر ثقة في مناهجنا ونتائجنا.

وفي مستهل القرن السابع عشر، تزايدت مجالات المعرفة العلمية تزايداً ضخماً عندما طورنا مناهج نسقية لبحث الطبيعة. وهذا الأمر أوهم كثيراً من المفكرين بأن مناهج العلوم الطبيعية، وبخاصة الفيزياء والكيمياء، يجوز تطبيقها بصفة عامة لحل المشكلات التي تريكنا إلى حد بعيد. وتبين في نهاية الأمر أن هذه النزعة التفاؤلية ليس لها ما يسوغها، وأن معظم المشكلات الفلسفية التي أقلقت فلاسفة اليونان - مشكلات من قبيل الصدق، والعدالة، والفضيلة، والحياة الخيرة - لا تزال تقلقنا.

وتتجه الأسئلة والبحوث الفلسفية إلى امتلاك ثلاثة ملامح. مفاد الأول - كما أدرکنا في مقابلتنا بين الفلسفة والعلم - أن قدرأ كبيرأ من الفلسفة يهتم بأسئلة لا نملك حتى الآن منهجأ متفقأ عليه للجواب عنها. وهذا هو السبب أحيانأ في

أن الأسئلة سوف تتوقف عن أن تكون فلسفية عندما نجد منهجاً للإجابة عنها. والمثال الجيد لهذا هو مشكلة طبيعة الحياة. كانت هذه مشكلة فلسفية ذات يوم ولكنها توقفت عن أن تكون كذلك عندما مكفنا التقدم في الأحياء الجزيئية من حل ما ظهر أنه لغز كبير في سلسلة من الأسئلة والأجوبة الإحيائية الصغيرة والطبعة والمحددة. وعندى أمل أن يحدث شيء مماثل لمشكلة الوعي. والحقيقة القائلة إن الأسئلة الفلسفية تتجه إلى أن تكون أسئلة لا نجد لها إجراء مقبولاً للحل بصفة عامة تفسر أيضاً السبب في أنه لا توجد هيئة متفق عليها لرأى خبير في الفلسفة.

والحقيقة القائلة إنه لا توجد إجراءات مقبولة قبولاً عاماً لحل المشكلات الفلسفية لا تعنى أن أى شيء يمر، وأنك تستطيع أن تقول أى شيء أو أنه لا توجد معايير. وعلى العكس، فإن غياب أشياء من قبيل المناهج العملية التي يتم اللجوء إليها يجبر الفيلسوف على درجات عالية من الوضوح والصرامة والدقة. وفي الفلسفة لا يوجد بديل عن ربط الحساسية الأصلية الخيالية من جهة والصرامة المنطقية الذكية التامة من جهة أخرى. فالصرامة من دون حساسية خاوية، والحساسية من دون صرامة شيء من اللغو.

والملمح الثانى للأسئلة الفلسفية هو أنها تتجه إلى أن تكون ما أسميه أسئلة "الإطار"؛ أعنى أنها تتجه إلى معالجة الإطار الفكرى لحياتنا بدلاً من معالجة البنى المحددة داخل الأطر. وبالتالي، مثلاً، فإن السؤال "ما عسى أن يكون على وجه الدقة علة الإيدز؟" ليس سؤالاً فلسفياً، ولكن السؤال "ما طبيعة العلية؟" سؤال فلسفى. فالسؤال الأول بحث داخل إطار جرى التسليم فيه بالعلية. والفيلسوف يفحص هذا الإطار. ومرة أخرى، فإن السؤال "هل ما يقوله كلينتون صادق بالفعل؟" ليس سؤالاً فلسفياً. ولكن السؤال "ما الصدق؟" يقع فى قلب الفلسفة.

والملمح الثالث للبحوث الفلسفية هو أنها تميل إلى أن تكون، بمعنى واسع، حول قضايا مفهومية. عندما نسأل، بنغمة فلسفية، ما الصدق، وما العدالة، وما الفضيلة، وما العلية؟ فإننا لا نطرح أسئلة يمكن الجواب عنها فحسب عن

طريق إلقاء نظرة جيدة على البيئة المحيطة أو حتى أداء مجموعة جيدة من التجارب على البيئة. فهذه الأسئلة تتطلب جزئياً على الأقل تحليلاً لمفاهيم "الصدق" و "العدالة" و "الفضيلة" و "العلة"، وهذا يعنى أن فحص اللغة أداة أساسية للفيلسوف؛ لأن اللغة هي أداة التوضيح لمفاهيمنا.

وليس من قبيل المصادفة أن تميل هذه الملامح الثلاثة إلى السير جنباً إلى جنب، وهي عدم قابلية الحل عن طريق مناهج مقبولة بشكل عام، والأطر بوصفها موضوعاً، والتحليل المفهومى باعتباره خطوة أولى أساسية فى البحث. وحيثما نملك طرقاً لحل المشكلات نهائياً، توجد الحلول بصفة عامة داخل أطر مقبولة بالفعل حيث نسلم بالجهاز المفهومى. وهكذا، فى مثالنا المبكر، عندما نبحث عن سبب الإيدز، نسلم بأننا نعرف ما المرض وما العلة، ونملك المناهج المقبولة لاكتشاف أسباب الأمراض. ونملك حتى نظرية عامة، نظرية الميكروب فى المرض، التى نقود البحث داخلها. ولكن عندما نتساءل ما العلية بصفة عامة، فإننا نبحث إطاراً أوسع من دون أية منهجية تجريبية راسخة ترشدنا، وعلينا أن نبدأ بالنزاع مع المفهوم العادى عن "السبب" والعائلة المرتبطة به من المفاهيم "معلول" و "سبب" و "تفسير"، وهلمَّ جراً.

بحثت فى هذا الكتاب بنية العقل واللغة والمجتمع وعلاقتها المتبادلة، وهى الأطر الثلاثة المتشابكة. ولم أستخدم مناهج العلوم التجريبية، حيث يقوم المرء بإجراء التجارب أو يقود على الأقل بحوث الرأى العام. والمناهج التى استخدمتها وصفت وصفاً كافياً جداً، على الأقل فى المراحل الأولى، على أنها تحليل منطقى أو مفهومى. وأحاول أن أجد العناصر التكوينية للوعى، والقصدية، وأفعال الكلام والمؤسسات الاجتماعية عن طريق تفكيكها ورؤية كيف تعمل. ولكن، والحق يقال، حتى هذا تحريف للمنهجية الفعلية فى الممارسة. فى الممارسة، أنا أستعمل أى سلاح أستطيع أن أقبض عليه بيدي، وأظل مخلصاً لأى سلاح يعمل. وفى دراسة موضوعات هذا الكتاب، على سبيل المثال، قرأت كتباً تمتد فى الموضوع من علم المخ إلى الاقتصاد. أحياناً تكون نتائج البحث هي رفض الجهاز المفهومى الموجود كلية. وهكذا أزعم أننا لن نفهم علاقة العقلى بالفيزيائى طالما أننا نواصل أخذ

الجهاز المفهومى القديم عن الثنائية، والواحدية، والمادية، وهلمَّ جرّاً، مأخذ الجد. وهنا أقترح تعديلاً مفهوماً على أساس أن المفاهيم القديمة غير كافية للوقائع كما نستطيع أن نفهمها الآن، إذا أخذنا قرناً من العمل فى المخ بعين الاعتبار. وفى المجالات الأخرى، مثل أنطولوجيا المال أو الملكية، يتعين علينا معالجة المفاهيم العادية بحذر شديد؛ لأنه لا يوجد واقع تحتى للواقع المؤسسى المبدع اجتماعياً اللهم إلا القدرة التى تملكها الكائنات البشرية على معالجة ظواهر معينة والاهتمام بها بطرق معينة، والجهاز المفهومى أساسى لهذه المعالجة والاهتمام. ولكن لاحظ أن هذه الدعاوى حول ما يجب رفضه وما يجب الحفاظ عليه تأتى عند نهاية البحث وليس بدايته. وهكذا فإن الدعاوى ذاتها لا يمكن أن تقدم توجيهاً منهجياً فى إرشاد البحث.

وهدف التحليل الفلسفى، كما هو الحال فى أى دراسة نظرية جادة، هو الحصول على تقرير نظرى لمجالات المشكلة يكون صادقاً وتفسيرياً وعماماً فى الوقت نفسه. وفى هذا الكتاب، لا أريد فحسب أن أفسر مجموعة من الظواهر المتنوعة، وإنما أريد أيضاً أن أثبت كيف ينسجم بعضها مع بعض. وعلى هذا النحو، فإن هدفى - ليس الهدف الذى تقتسمه الكثرة الكثيرة من الفلاسفة المعاصرين، بالمناسبة - هو محاولة لإحراز تقدم نحو الحصول على نظرية "عامة" كافية.

الهوامش

المقدمة

- 1 - John R. Searle, *Minds, Brains and Science*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984.

الفصل الأول

- 1 - Gottlob Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, Chicago: University of Chicago Press, 1980, p.132.
- 2 - Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press, 1970, p.135.
- ٣ - برهن زينون، على سبيل المثال، على أننا لكي نجتاز الحجرة لابد أولاً من أن نجتاز نصف الحجرة. ولكن لكي نفعل ذلك علينا أن نجتاز نصف هذا النصف. وهكذا إلى ما لا نهاية. وخلص إلى نتيجة تقول إن أية حركة على الإطلاق مستحيلة.
- ٤ - كمثال لمالم فيزياء لا يقبل التفسيرات القائمة على المفارقة لميكانيكا الكم، انظر :
P.R. Wallace, *Paradox Lost :Images of the Quantum*, New York: Springer, 1996.
- 5 - E.E. Evans Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford: Clarendon Press, 1956, pp.128 - 31, cited in Alasdair MacIntyre, "Is Understanding Religion Compatible with Believing?" in Bryan R. Wilson, ed., *Rationality*, Oxford: Basil Blackwell, 1974 p.65.
- 6 - Thomas Nagel, *What Does It All Mean: A Very Short Introduction to Philosophy*, New York :Oxford University Press, 1987.
- 7 - Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, New York: Simon & Schuster, 1945.

- 8 - Richard Rorty, "Does Academic Freedom Have Metaphysical Presuppositions?" *Academe* 80, no.6, November-December, 1994:57.
- 9 - Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N.J. :Princeton University Press, 1979, p.275.
- 10 - Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle, Ill. :Open Court, 1987, p.1.
- 11 - Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, p.158.
- 12 - Richard Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy," in Merrill Peterson and Robert Vaughn, eds., *The Virginia Statute for Religious Freedom* (pp.257-82), Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p.271.
- 13 - Nelson Goodman, *Of Mind and Other Matters*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984, p.36.
- 14 - Brian Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science*, Oxford: Blackwell, 1996, p.72.
- 15 - Ibid, p.73.
- ١٦ - تكمن مغالطة الاستعمال - الذكر use-mention fallacy في خلط جوانب الكلمة عندما تكون مذكورة بجوانب الشيء الذي تشير إليه الكلمة عند استعمالها. إذا قلت: "Berkeley" تتألف من ثمانية حروف" و "Berkeley" مدينة في كاليفورنيا، فمن الغلط استدلال أن هناك مدينة في كاليفورنيا تتألف من ثمانية حروف. في الجملة الأولى كانت الكلمة مذكورة، وفي الجملة الثانية استعملت الكلمة للإشارة إلى مدينة.
- 17 - Bruno Latour and Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, 2nd ed., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986, pp.180-82.
- 18 - Willard Van Orman Quine, "Two Dogmas of Empiricism," in *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953, p.44.
- 19 - George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Oxford :Oxford University Press, 1998.
- 20 - Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis*, New York: Scribner's/ Maxwell Macmillan International, 1994, pp.32-33.

- 21 - David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1888, pp.210-11.
- 22 - J.L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford: Oxford University Press, 1962.

الفصل الثاني

- 1 - Thomas Nagel, "What It Is Like to Be a Bat" in *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pp. 165-80.
- 2 - Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown, 1991.
- 3 - Jean Piaget, *The Child's Conception of Physical Causality*, New York: Harcourt, Brace & Co., 1939.

الفصل الثالث

- 1- Michael Gazzaniga, *The Social Brain*, New York: Basic Books, 1985.
- 2 - Daniel Schacter, *Searching for Memory*, New York: Basic Books, 1996.

الفصل الرابع

- 1 - Jerry Fodor, *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987, p.97.
- 2 - Daniel Dennett, *Brainstorms*, Vermont: Bradford Books, 1978, pp.122-24.
- 3 - Fodor, *Psychosemantics*, pp.97-127.

٤ - لعل الصورة المتطرفة جداً من هذه النزعة توجد في

Daniel Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

5 - John L. Austin, "How to Talk: Some Simple Ways," in *Philosophical Papers*, edited by James O. Urmson and Geoffrey Warnock, Oxford: Clarendon Press, 1979.

6 - G.E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford: Blackwell, 1959.

٧ - فكرة الإشارة الذاتية السببية فكرة قديمة وتعود إلى كانط على الأقل. وفي حدود علمي، استخدم المصطلح أول مرة في :

Gilbert Harman, "Practical Reason," *Review of Metaphysics* 29, no.3. March 1976: 431-63

الفصل الخامس

١ - صاغ الفكرة في الأصل

David Lewis, *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969, and Stephen Schiffer, *Meaning*, Oxford: Oxford University Press, 1972.

الفصل السادس

1 - J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1962.

2 - Paul Grice, "Meaning," *Philosophical Review*, July 1957: 377-88.

اقتراحات لقراءة إضافية

أقدم هذه القائمة بالقراءة لأولئك الذين يودون متابعة القضايا المطروحة في هذا الكتاب بشيء من التفصيل. وهي لغير المختصين ولا أريد بها أن تكون قائمة مراجع فلسفية شاملة في هذه القضايا. وإنما هي بالأحرى تنمة وتكملة المراجع للكتابات في النص. ولقد طورت كثيراً من الأفكار في هذا الكتاب في كتب مبكرة لي، التي أوردتها في هذه القائمة.

أولاً، أنت في حاجة إلى قاموس أو موسوعة فلسفية. وهناك قواميس وموسوعات كثيرة وجيدة الآن في المكتبات. وأحد القواميس المفيدة هو :

The Cambridge Dictionary of Philosophy, edited by Robert Audi,
Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

ثانياً، إنها فكرة جيدة أن تقرأ بعض الكتابات الكلاسيكية التي تثير كثيراً من المشكلات التي طرحتها في الفصول الثلاثة الأولى من هذا الكتاب. وأكثر هذه الكتابات أهمية كتاب رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ومن بين الردود الكلاسيكية على مشكلات ديكارت، نجد كتاب جورج باركلي: مبادئ المعرفة البشرية، وكتاب ديفيد هيوم: رسالة في الطبيعة البشرية، الكتاب الأول. وهناك طبعات كثيرة من كل هذه الكتب. وأنا أذكىها مع شيء من المعارضة؛ لأنها جميعاً ملتبسة التباساً شديداً بطرق متنوعة، ولكنها مهمة جداً من الناحية التاريخية.

ولنتحول إلى الموضوعات المحددة في هذا الكتاب:

الواقعية والصدق

هناك محاولات حالية قليلة على نحو مثير للدهشة للدفاع عن نظرية التناظر في الصدق أو الواقعية الخارجية. حاولت أن أسد الفجوة في الفصول الثلاثة الأخيرة من كتاب:

John R. Searle, The Construction of Social Reality, New York: Free Press, 1995.

وهناك وجهة نظر مماثلة في كتاب:

William Alston, A Realist Conception of Truth, Ithaca. N.Y.: Cornell University Press, 1996.

الوعى

هناك مجموعة ضخمة من الكتب الحالية في الوعى، ولقد راجعت كثيراً منها في كتابي

John R. Searle, The Mystery of Consciousness, New York: New York Review of Books, 1997.

ولابد من الإشارة إلى كتابين من تأليف عالين في فسيولوجيا الأعصاب هما:

Francis Crick, The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul, New York: Simon & Schuster, 1994, and Gerald Edelman, Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind, New York: Basic Books, 1992. Several others are Owen Flanagan, Consciousness Reconsidered, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992. Colin McGinn, The Problem of Consciousness, Oxford: Basil Blackwell, 1991, and Bernard Baars, A Cognitive Theory of Consciousness, Cambridge: Cambridge University Press, 1988. A useful collection of readings is edited by Ned Block, Owen Flanagan, and Guven Guzeldere, The Na-

ture of Consciousness: Philosophical Debates, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997. Other books about mental phenomena generally are John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992, John R. Searle, *Minds, Brains and Science*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984, Galen Strawson, *Mental Reality*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994, and Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press, 1986.

القصدية

من أجل نظرية شاملة في القصدية انظر:

John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983. On the problem of the Background, see especially Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, New York: Harper & Row, 1996. Also see his classic *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell, 1953.

المعنى وافعال الكلام

النص المؤسس في نظرية أفعال الكلام هو:

John L. Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1962. Some other standard works are John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, John R. Searle, *Expression and Meaning: Essays in the Theory of Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, and Paul Grice, *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

الواقع الاجتماعي

اجتهد اثنان من المؤلفين الكلاسيكيين في معالجة قضايا مرتبطة بالقضايا التي نوقشت في هذا الكتاب:

Max Weber, *Economy and Society*, in first part of volume I, Berkeley: University of California Press, 1978, and

George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1970. My views are developed in John R. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York: Free Press, 1995.

فهرس الموضوعات

assertives	الأفعال التقريرية 183
Background	الخلفية 145 - 143, 55, 54, 52
behaviorism	السلوكية 86
binding problem	مشكلة الربط 119 - 117
biological naturalism	المذهب الطبيعي البيولوجي 93
boundary conditions	شروط الحد 116
causation	السببية 100 - 98, 51
intentional	القصدية 103
commissives	الأفعال الإلزامية 183
common sense	الحس المشترك 53
conceptual relativity	النسبية المفهومية 65 - 64
conditions of satisfaction	شروط الاستيفاء 139
consciousness	الوعي
as biological	بوصفه ظاهرة بيولوجية 93 - 92
and boundary conditions	وشروط الحد 116

definition of	تعريف الوعي 80
as epiphenomenal	بوصفه ظاهرة ثانوية 97
and first-person ontology	وأنطولوجيا المتكلم 92 - 93
functions of	وظائف الوعي 102 - 103
and incorrigibility	وعدم قابلية التصحيح 109
and intentionality	والقصدية 103 - 114
and introspection	والاستبطان 109
as irreducible	بوصفه لا يقبل الرد 92
and mood	والحالة النفسية 114
naturalized	متطبعاً 93
and overflow	والفيضان 117
and self-consciousness	والوعي الذاتي 110
structural features	الملامح البنيوية
structure of	بنية الوعي ch.3
as subjective	بوصفه ذاتياً 82
and unity	والوحدة 111 - 113
declaratives	الأفعال التصريحية 184
default positions	المواقف المهملة 51 - 53
Mind-Body problem	مشكلة العقل والجسم 85
reality and truth	الواقع والصدق 54
direction of fit	اتجاه المطابقة 136 - 138

directives	الأفعال التوجيهية	183
dualism	الثنائية	95, 53
Cartesian	الديكارتيّة	85
property	الخاصية	95
substance	الجوهر	87, 85
Enlightenment vision	رؤية التنوير	chs. 1, 2
epiphenomenalism	مذهب الظاهرة الثانوية	101 - 97
epistemology	الإبستمولوجيا	47
and verification	ونزعة التحقق	47
expressives	الأفعال التعبيرية	184
External Realism	الواقعية الخارجية	61 - 58, 56 - 55
facts	الوقائع	
brute	الجامدة	158
institutional	المؤسسية	156
and language	واللغة	167
social	الاجتماعية	156
freedom of the will	حرية الإرادة	142
and the gap	والفجوة	142
Freudian psychology	علم نفس فرويد	46
function	الوظيفة	
and the assignment of	وتعيين الوظيفة	157 - 156

and collective assignment	166	والتعيين الجماعى
and normativity	157	والمعيارية
status	190 - 189	وظيفة الوضع
functionalism	86	الوظيفية
homunculus fallacy	126, 119	مغالطة القزم
idealism	57	المثالية
illocutionary		المتضمنة فى القول
acts	172	الأفعال
force	174	القوة
point	182 - 181	الغاية
institutional reality		الواقع المؤسسى
as ontologically subjective	148	بوصفه ذاتياً من الناحية الأنطولوجية
and performative utterances	150	والمنطوقات الأدائية
and power	167	والقوة
intentional causation	142 - 140, 103	السببية القصدية
intentionality	ch. 4, 104 - 103	القصدية
as-if	128	كما - لو
and the Background	143	والخلفية
collective	155 - 153	الجماعية
and computational rules	123	والقواعد الحسابية
and conditions of satisfaction	140 - 139	وشروط الاستيفاء

derived	المشتقة 133
and direction of fit	واتجاه المطابقة 136 - 138
intrinsic	الباطنية 133 - 134
naturalization	التطبيع 125
as observer-independent	بوصفها مستقلة عن الملاحظ 129
and relation to consciousness	والعلاقة بالوعي 122
structure of	بنية 134 - 138
materialism	المادية 85, 88 - 89
materialism, theories of	نظريات المادية 85
meaning	المعنى 174, ch. 6 - 176
and communication	والاتصال 179
sentence or word	الجملة أو الكلمة 175
speaker or utterance	المتكلم أو المنطوق 175
mental state	الحالة العقلية 122
nonconscious	غير الواعية 122
and rules	والقواعد 123
unconscious	اللاواعية 122
methodological individualism	الفردية المنهجية 155
money	المال 161 - 163
mood	الحالة النفسية 114
objectivity	الموضوعية 84

epistemic	الإبستمولوجية 84
ontological	الأنطولوجية 84
observer dependence	المعتمد على الملاحظ 152 - 151
observer independence	المستقل عن الملاحظ 152 - 151
ontology	الأنطولوجيا 47
first-person	المتكلم 82
third-person	الغائب 83
overflow	الفيضان 117
performative utterances	المنطوقات الأدائية 150
perlocutionary acts	الأفعال عن طريق القول 172
perspectivism	مذهب وجهة النظر 60 - 61
phenomenalism	مذهب الظواهر 57
physicalism	النزعة الفيزيائية 86
postmodernism	ما بعد الحدائة 46
quantum mechanics	ميكانيكا الكم
and indeterminism	واللاتحديد 45 - 46
realism	الواقعية 55, 75
challenges to	الاعتراضات على 61
ethical	الأخلاقية 55
External	الخارجية 55 - 56, 72 - 74
mathematical	الرياضية 55

reality	الواقع
and default positions	54 والمواقف المهملة
institutional	المؤسسى ch. 5
and skepticism	68 والنزعة الشكية
social	الاجتماعى ch. 5
ultimate	74 النهائى
reduction	الرد
eliminative	95 الاستبعادى
non-eliminative	95 غير الاستبعادى
rules	القواعد
computational	123 الحسائية
constitutive	158 - 157 التكوينية
regulative	158 التنظيمية
self-referentiality	الإشارة الذاتية 166
causal	السببية 141
skepticism	68, 58 النزعة الشكية
and the argument from illusion	72 - 69 والحجة من الوهم
and the argument from science	70 - 69 والحجة من العلم
speech acts	172, ch. 6 أفعال الكلام
types of	183, 181 أنماط
Strong Artificial Intelligence	86 الذكاء الاصطناعى القوى

subjectivity	الذاتية 82 - 83
epistemic	الإبستمولوجية 84
ontological	الأنطولوجية 84
transcendental unity of apperception	الوحدة الترנסندننتالية للوعى الاستبطانى 118
truth	الصدق 47
correspondence theory	نظرية التناظر 55, 47
default positions	المواقف المهملة 54
provability	قابلية الإثبات 47
unity of consciousness	وحدة الوعى 111 - 112
horizontal	الرأسية 112
vertical	الأفقية 112
Universal Grammar	النحو العالمى 123

فهرس الأعلام

Anscombe, G. E. M.	أنسكومب 136
Aristotle	أرسطو 65
Autsin, J.L.	أوستن 71، 172
Berkeley, G.	باركلي 52، 57، 58
Carter, J.	كارتر 49
Chomsky, N.	تشومسكى 123
Dennett, D.	دينيت 90، 126
Derrida, J.	دريدا 60
Descartes, R.	ديكارت 43، 52، 58، 85، 88، 90
Einstein, A.	آينشتين 44
Eliot, T. S.	إليوت 80
Fay, B.	فاى 62، 63
Feyerabend, P.	فبيرآبند 45، 74
Fodor, J.	فودور 126، 127
Freud, S.	فرويد 43

Frege, G.	44	فريجه
Godel, K.	45	جودل
Goodman, N.	60	جودمان
Grice, P.	179	جرايس
Hegel, G.	57	هيگل
Hudin, J.	42	هودين
Hume, D.	70, 69, 52	هيوم
Kant, I.	118, 58	کانط
Kuhn, T.	74, 65, 45	کون
Latour, B.	65	لاتور
Marx, K.	43	مارکس
Mill, J.S.	75	مل
Nagel, T.	82, 48	نيجل
Newton, I.	65	نيوتن
Putnam, H.	60	پتنام
Quine, W.V.O.	67, 52	کواین
Rorty, R.	60, 59	رورتی
Russell, B.	75, 44	رسل
Searle, D.	42	سيرل
Shakespeare, W.	52	شکسپير
Wittgenstein, L.	50, 48, 45	فيتجنشتين
Woolgar, S.	65	وولجر

المؤلف فى سطور

جون سيرل

فيلسوف أمريكى معاصر تأتى إسهاماته فى مجالات فلسفة اللغة وفلسفة العقل وفلسفة المجتمع. يعمل أستاذاً فى جامعة كاليفورنيا - بيركلى. كتب عدداً كبيراً من الكتب والبحوث ترجمت إلى معظم اللغات الحية فى مقدمتها: أفعال الكلام: مقال فى فلسفة اللغة ١٩٦٩، التعبير والمعنى: دراسات فى نظرية أفعال الكلام ١٩٧٩، القصديّة: مقال فى فلسفة العقل ١٩٨٣، العقول والأمخاخ والعلم ١٩٨٤، إعادة اكتشاف العقل ١٩٩٢، بنية الواقع الاجتماعى ١٩٩٥، لغز الوعى ١٩٩٧، العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة فى العالم الواقعى ١٩٩٨، العقلانية فى الفعل ٢٠٠١، الوعى واللغة ٢٠٠٢، العقل: مقدمة موجزة ٢٠٠٤، الحرية وعلم الأحياء العصبى: تأملات فى حرية الإرادة، واللغة، والقوة السياسية ٢٠٠٧، الفلسفة فى قرن جديد: مقالات مختارة ٢٠٠٨، صنع العالم الاجتماعى: بنية الحضارة الإنسانية ٢٠١٠.

المترجم فى سطور:

أ.د. صلاح إسماعيل

أستاذ الفلسفة المعاصرة، كلية الآداب - جامعة القاهرة. تدور اهتماماته فى فلسفة اللغة والمنطق، وفلسفة العقل، والإبستمولوجيا وفلسفة العلم. من مؤلفاته: التحليل اللغوى عند مدرسة أكسفورد ١٩٩٢، فلسفة اللغة والمنطق: دراسة فى فلسفة كواين ١٩٩٥، نظرية المعرفة المعاصرة ٢٠٠٥، نظرية المعنى فى فلسفة بول جرايس ٢٠٠٥، فلسفة العقل: دراسة فى فلسفة جون سيرل ٢٠٠٧، البراجماتية الجديدة عند ريتشارد رورتى ٢٠٠٧، وتحت الطبع فى المجلس الأعلى للثقافة. وترجم الكتب التالية: المنطق: مقدمة موجزة، تأليف جرهام بريست، تحت الطبع، دار الشروق، القاهرة؛ فتجنشتين: مقدمة موجزة، تأليف جرايلنج، تحت الطبع، دار الشروق، القاهرة. بالإضافة إلى كتب أخرى وبحوث مطولة فى مجالات علمية.

التصحيح اللغوى: عادة كمال

الإشراف الفنى: حسن كامل

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب